OBRAS COMPLETAS

TOMO II

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

DE

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

TOMO II

EL ESPECTADOR

(1916-1934)

SEXTA EDICIÓN

REVISTA DE OCCIDENTE
MADRID

PRIMERA EDICIÓN: 1946
SEXTA EDICIÓN: 1963

Depósito legal: M. 3.319-1961. - N.º Rgtro. 1.293-46

Impreso en España por
Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.». - Maestro Alonso, 21. - Madrid

CONFESIONES
DE
«EL ESPECTADOR»

GRATITUD exquisita debo a las personas que presurosas enviaron su simpatía al proyecto de *El Espectador*. A ellas dedico ahora la realización.

Debe el lector entrar en la lectura sin altas esperanzas. Yo no sé hasta cuándo ni en qué grado de plenitud podré llevar adelante el empeño. El tiempo, tan *galantuomo*, se encargará de decírnoslo a los lectores y a mí. En tanto, como escribe Montaigne, *allons conformément, et tout d'un train mon livre et moi*. Habrá números que padezcan aridez mental. El escritor pasa, a lo mejor, por zonas espirituales donde no brota una idea. A veces, dura meses la estéril situación. Durante ellas el lector habrá de contentarse con un «espectador» que lee, extracta y copia. Otros números llevarán un trozo de mi alma.

Pues me interesa, sobre todo, advertir que no es mi intención hacer cosa que se parezca a una «revista». Es una obra íntima para lectores de intimidad, que no aspira ni desea el «gran público», que debería, en rigor, aparecer manuscrita. En estas páginas, ideas, teorías y comentarios se presentan con el carácter de peripecias y aventuras personales del autor.

1916.

EL ESPECTADOR - I

(1916)

Febrero-marzo 1916.

VERDAD Y PERSPECTIVA

El *prospecto de* El Espectador *me ha valido numerosas cartas llenas de afecto, de interés, de curiosidad. Una de ellas concluye: «Pero siento que se dedique usted exclusivamente a ser espectador.»*

Me urge tranquilizar a este amigo lejano, y para ello tengo que indicar algo de lo que yo pienso bajo el título de El Espectador. *La integridad de los pensamientos tras esa palabra emboscados sólo puede desenvolverse en la vida misma de la obra.*

Vuelva a la tranquilidad este lejano amigo que me escribe, y para el cual —¡gracias le sean dadas!— no es por completo indiferente lo que yo haga o deje de hacer: la vida española nos obliga, queramos o no, a la acción política. El inmediato porvenir, tiempo de sociales hervores, nos forzará a ella con mayor violencia. Precisamente por eso yo necesito acotar una parte de mí mismo para la contemplación. *Y esto que me acontece, acontece a todos. Desde hace medio siglo, en España y fuera de España, la política —es decir, la supeditación de la teoría a la utilidad— ha invadido por completo el espíritu. La expresión extrema de ello puede hallarse en esa filosofía pragmatista que descubre la esencia de la verdad, de lo teórico por excelencia, en lo* práctico, *en lo útil. De tal suerte, queda reducido el pensamiento a la operación de buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de éstos. He ahí la política: pensar utilitario.*

La pasada centuria se ha afanado harto exclusivamente en allegar instrumentos: ha sido una cultura de medios. La guerra ha sorprendido al europeo sin nociones claras sobre las cuestiones últimas, aquellas que sólo puede aclarar un pensamiento puro e inútil. Nada más natural que, reaccionando

contra ese exclusivismo, postulemos ahora frente a una cultura de medios una cultura de postrimerías.

Situada en su rango de actividad espiritual secundaria, la política o pensamiento de lo útil es una saludable fuerza de que no podemos prescindir. Si se me invita a escoger entre el comerciante y el bohemio, me quedo sin ninguno de los dos. Mas cuando la política se entroniza en la conciencia y preside toda nuestra vida mental, se convierte en un morbo gravísimo. La razón es clara. Mientras tomemos lo útil como útil, nada hay que objetar. Pero si esta preocupación por lo útil llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar lo verdadero tenderemos a confundirlo con lo útil. Y esto, hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira. El imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira.

De todas las enseñanzas que la vida me ha proporcionado, la más acerba, más inquietante, más irritante para mí ha sido convencerme de que la especie menos frecuente sobre la Tierra es la de los hombres veraces. Yo he buscado en torno, con mirada suplicante de náufrago, los hombres a quienes importase la verdad, la pura verdad, lo que las cosas son por sí mismas, y apenas he hallado alguno. Los he buscado cerca y lejos, entre los artistas y entre los labradores, entre los ingenuos y los «sabios». Como Ibn-Batuta, he tomado el palo del peregrino y hecho vía por el mundo en busca, como él, de los santos de la Tierra, de los hombres de alma especular y serena que reciben la pura reflexión del ser de las cosas. ¡Y he hallado tan pocos, tan pocos, que me ahogo!

Sí: congoja de ahogo siento, porque un alma necesita respirar almas afines, y quien ama sobre todo la verdad necesita respirar aire de almas veraces. No he hallado en derredor sino políticos, gentes a quienes no interesa ver el mundo como él es, dispuestas sólo a usar de las cosas como les conviene. Política se hace en las academias y en las escuelas, en el libro de versos y en el libro de historia, en el gesto rígido del hombre moral *y en el gesto frívolo del libertino, en el salón de las damas y en la celda del monje. Muy especialmente se hace política en los laboratorios: el químico y el histólogo llevan a sus experimentos un secreto interés electoral. En fin, cierto día, ante uno de los libros más abstractos y más ilustres que han aparecido en Europa desde hace treinta años, oí decir en su lengua al autor:* Yo soy ante todo un político. *Aquel hombre había compuesto una obra* sobre *el método infinitesimal contra el partido militarista triunfante en su patria.*

Hace falta, pues, afirmarse de nuevo en la obligación de la verdad, en el derecho de la verdad.

En El libro de los Estados, *decía don Juan Manuel:* «Todos los Estados del mundo se encierran en tres: al uno llaman defensores, et al otro oradores, et al otro labradores». *¡Perdón, Infante; el mundo*

así resultaría incompleto! Yo pido en él un margen para el estado que llaman de los espectadores. El nombre goza de famosa genealogía: lo encontró Platón. En su República *concede una misión especial a lo que él denomina* φιλοθεαμόνες —amigos de mirar. *Son los especulativos, y al frente de ellos los filósofos, los teorizadores—, que quiere decir los contemplativos.*

El Espectador *tiene, en consecuencia, una primera intención: elevar un reducto contra la política para mí y para los que compartan mi voluntad de pura visión, de teoría.*

El escritor, para condensar su esfuerzo, necesita de un público, como el licor de la copa en que se vierte. Por esto es El Espectador *la conmovida apelación a un público de* amigos de mirar, *de lectores a quienes interesen las cosas aparte de sus consecuencias, cualesquiera que ellas sean, morales inclusive. Lectores meditabundos, que se complazcan en perseguir la fisonomía de los objetos en toda su delicada, compleja estructura. Lectores sin prisa, advertidos de que toda opinión justa es larga de expresar. Lectores que al leer repiensen por sí mismos los temas sobre que han leído. Lectores que no exijan ser convencidos, pero, a la vez, se hallen dispuestos a renacer en toda hora de un credo habitual a un credo insólito. Lectores que, como el autor, se hayan reservado un trozo de alma antipolítico. En suma: lectores incapaces de oír un sermón, de apasionarse en un mitin y juzgar de personas y cosas en una tertulia de café.*

A hombres y mujeres de tan rara índole se dirige El Espectador, *que es un libro escrito en voz baja.*

Suele, con Goethe, oponerse la gris teoría a la vida, al palpitante arco iris de la existencia. No discutiré ahora cuál sea el verdadero sentido de tal oposición (1). Pero he de prevenir una mala inteligencia. Cuando leo que Aristóteles hace consistir la beatitud, esto es, la vida perfecta, en el ejercicio teórico, en el pensar, siento que dentro de mí la irritación perfora el respeto hacia el Estagirita. Me parece excesivamente casual que Dios, símbolo de todo movimiento cósmico, resulte un ser ocupado en pensar sobre el pensar. *Este afán de divinizar el oficio y el menester que cumplimos sobre la Tierra, este prurito de no contentarse cada cual con lo que es, si esto que es no parece lo mejor y sumo, se me antoja un resto de política que perdura hasta en las más altas dialécticas. Aristóteles quiere hacer de Dios un profesor de filosofía en superlativo.*

---

(1) En algún número posterior aparecerá el ensayo *Acción y Contemplación*, donde desarrollo el tema de las relaciones entre teoría y vida. La nueva biología ofrece material abundante para renovar este problema.

Yo ando muy lejos de pretender semejante cosa. No asevero que la actitud teórica sea la suprema; que debamos primero filosofar, y luego, si hay caso, vivir. Más bien creo lo contrario. Lo único que afirmo es que sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría, y que entonces, al hacer teoría ha de hacerse con toda pureza, con toda tragedia. El mal —dice Platón— viene a las repúblicas de que no hace cada cual lo suyo. *Esto es lo decisivo:* τά ἑαυτοῦ πράττειν. *Me parece admirable, por ejemplo, que Don Juan deje resbalar su corazón sobre la múltiple feminidad. Lo que me enoja es que Don Juan teorice el amor. ¡No: que haga lo suyo! Una mujer le espera: puede renovar su perpetua aventura, dulce y amarga, en que se siembra la flor y nace la espina. Pero no se empeñe en conquistarnos la verdad con su empaque de gallo: sería inútil y además indecente.*

Acentuar esta diferencia entre la contemplación y la vida —la vida, con su articulación política de intereses, deseos y conveniencias—, era necesario. Porque El Espectador *lleva una segunda intención: él especula, mira—pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él.*

Con razón se tachaba de gris la teoría, porque no se ocupaba más que de vagos, remotos y esquemáticos problemas. La historia de la ciencia del conocimiento nos muestra que la lógica, oscilando entre el escepticismo y el dogmatismo, ha solido partir siempre de esta errónea creencia: el punto de vista del individuo es falso. De aquí emanaban las dos opiniones contrapuestas: es así que no hay más punto de vista que el individual, luego no existe la verdad —escepticismo; es así que la verdad existe, luego ha de tomarse un punto de vista sobreindividual— racionalismo.

El Espectador *intentará separarse igualmente de ambas soluciones, porque discrepa de la opinión donde se engendran. El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio.*

Leibniz dice: «Comme une même ville regardée de différents côtés paraît toute autre et est comme multipliée perspectivement, *il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples* —es decir, de conciencias—, *il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les* perspectives *d'un seul selon les différents points de vue de chaque Monade» (1).*

(1) Como ha de hablarse en estos tomos muy frecuentemente del *perspectivismo*, me importa advertir que nada tiene de común esta doc-

La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces.

Desde este Escorial, rigoroso imperio de la piedra y la geometría, donde he asentado mi alma, veo en primer término el curvo brazo ciclópeo que extiende hacia Madrid la sierra del Guadarrama. El hombre de Segovia, desde su tierra roja, divisa la vertiente opuesta. ¿Tendría sentido que disputásemos los dos sobre cuál de ambas visiones es la verdadera? Ambas lo son ciertamente por ser distintas. Si la sierra materna fuera una ficción o una abstracción, o una alucinación, podrían coincidir la pupila del espectador segoviano y la mía. Pero la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquélla y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista.

La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo.

Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituíbles, somos necesarios. «Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo Humano» —dice Goethe. Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles.

La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración. En vez de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, y como las riberas independientes se aunan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real.

El chorro luminoso de la existencia pasa raudo: interceptemos su marcha con el prisma sensitivo de nuestra personalidad, y del otro lado, sobre el

---

trina con lo que bajo el mismo nombre piensa Nietzsche en su obra póstuma *La Voluntad de Poderío*, ni con lo que, siguiéndole, ha sustentado Vaihinger en su libro reciente *La Filosofía del Como si*. Es más, del párrafo transcrito de Leibniz apártese cuanto en él hay de referencias a un idealismo monadológico.

papel, sobre el libro, se proyectará un arco iris. Sólo de esta suerte se liberta la teoría de su tono en gris menor.

El Espectador *mirará el panorama de la vida desde su corazón, como desde un promontorio. Quisiera hacer el ensayo de reproducir sin deformaciones su perspectiva particular. Lo que haya de noción clara irá como tal; pero irá también como ensueño lo que haya de ensueño. Porque una parte, una forma de lo real es lo imaginario, y en toda perspectiva completa hay un plano donde hacen su vida las cosas deseadas.*

Voy, pues, a describir la vertiente que hacia mí envía la realidad. Si no es la más pintoresca, ¿tengo yo la culpa? Situado en El Escorial, claro es que toma para mí el mundo un semblante carpetovetónico.

Tal es la intención que me mueve. Como se advierte, excluye de una manera formal el deseo de imponer a nadie mis opiniones. Todo lo contrario: aspiro a contagiar a los demás para que sean fieles cada cual a su perspectiva.

¿Servirá de algo a alguien El Espectador? *No lo puedo asegurar; pero interpreto como buen augurio que su proyecto nació en una explosión de alegría impersonal, de confianza en el porvenir de los hombres. Antes y más allá del clarín que hacen resonar las batallas transitorias, los que hemos llegado al medio del camino de la vida habíamos percibido el tema de alborada que en su cuerno de caza modula el Destino. Pasaremos por horas de amargura individual y colectiva; pero en el fondo de nuestra conciencia hallamos como la seguridad de que, en suma, damos vista a una época mejor.*

Entrevemos una edad más rica, más compleja, más sana, más noble, más quieta, con más ciencia y más religión y más placer —donde puedan desenvolverse mejor las diferencias personales e infinitas posibilidades de emoción se abran como alamedas donde circular.

Mas la sana esperanza parte de la voluntad como la flecha del arco. Esa edad mejor sazonada depende de nosotros, de nuestra generación. Tenemos el deber de presentir lo nuevo; tengamos también el valor de afirmarlo. Nada requiere tanta pureza y energía como esta misión. Porque dentro de nosotros se aferra lo viejo con todos sus privilegios de hábito, autoridad y ser concluso. Nuestras almas, como las vírgenes prudentes, necesitan vigilar con las lámparas encendidas y en actitud de inminencia. Lo viejo podemos encontrarlo dondequiera: en los libros, en las costumbres, en las palabras y los rostros de los demás. Pero lo nuevo, lo nuevo que hacia la vida viene, sólo podemos escrutarlo inclinando el oído pura y fielmente a los rumores de nuestro corazón. Escuchas de avanzada, en nuestro puesto se juntan el peligro y la gloria. Estamos entregados a nosotros mismos: nadie nos protege ni nos dirige. Si no tenemos confianza en nosotros, todo se habrá perdido. Si tenemos demasiada, no encontraremos cosa de provecho. Confiar, pues, sin fiarse. ¿Es esto posible? Yo no sé si es posible; pero veo que es necesario.

Hegel encontró una idea que refleja muy lindamente nuestra difícil situación, un imperativo que nos propone mezclar acertadamente la modestia y el orgullo: Tened *—dice—* el valor de equivocaros.

Después de todo es el mismo principio que, según los biólogos recientes, gobierna los movimientos del infusorio en la gota de agua: Trial and error *—ensayo y error.*

1916.

NADA «MODERNO» Y «MUY SIGLO XX»

Esta obligación de sacudir de nuestra conciencia el polvo de las ideas viejas, carbonizadas ya, y hacer que en ellas se afirme lo nuevo, es siempre difícil y penosa. Lo viejo aporta en su defensa ciertas fuerzas que le son, como tal, adictas. En primer lugar, lo viejo es lo habitual, lo acostumbrado: como decía Juan de Valdés, cambiar de costumbres es a par de muerte. *Además, lo viejo goza de una fisonomía autorizada; como a nuestros abuelos y nuestros padres y nuestras magistraturas, lo hemos encontrado al nacer con el carácter de una realidad que se nos imponía, que imperaba sobre nosotros. En fin, lo viejo es algo ya concluso; en tal sentido, perfecto, mientras lo nuevo se halla en* statu nascente, *y pudiera decirse que en tanto es nuevo no ha llegado aún a ser enteramente. ¿Quién podrá combatir victoriosamente poderes tan sutiles que influyen sobre la más interna textura de nuestra personalidad?*

La lucha de un siglo naciente contra el que le precede supone siempre heroicos esfuerzos. Pero nuestro caso es todavía más grave: en cierta manera, único.

En El Espectador *aparece con marcada frecuencia cierta hostilidad contra el siglo XIX. No es dudoso que en superar la conducta de ese siglo radica nuestro porvenir. Consecuencia de ello será que se pronuncien más las discordancias que las coincidencias entre aquélla y los nuevos deseos. ¿Puede esto parecer injusto? No me ocurre negar que tengamos con el siglo XIX una comunidad incomparablemente más estrecha que con el siglo XIII. Justamente por eso, digo yo, es aquél nuestro mayor y urgente enemigo. El siglo XIII está sólo en los libros y en los monumentos: desde su lontananza casi irreal nos arroja venablos imaginarios que no llegan a herirnos. Hablando con rigor, el siglo XIII y todos los demás pretéritos sólo existen para nosotros dentro del siglo XIX, según él los vio y al través de su genio. Este es, pues, el verdadero, el único enemigo. Lo llevamos dentro de nosotros y dondequiera nos dirijamos tropezaremos con la punta de su lanza. Cuantas más sean las cosas que de él plenamente aceptemos, mayor será la necesidad de destacar nuestras diferencias. Contra él, frente a él, han de organizarse nuestros rasgos peculiares.*

Y nos encontramos con que una de las singularidades de ese siglo fue la de precaverse a tiempo contra todo intento de superación.

Tal vez se encuentre paradójico que acuse yo de estorbar el avance y la renovación a un siglo que hizo del avance su ideal. ¿Cómo? ¡El siglo del progreso! ¡El siglo de la modernidad...!

Y, sin embargo, es así. Quien se halla en la brecha, ensayando nuevas aspiraciones —en ciencia o en moral, en arte o en política— lo percibe a toda hora y en formas muy concretas.

Medítese un poco: ¿cómo va a tolerar un siglo que se ha llamado a sí mismo moderno, *el intento de sustituir sus ideas por otras y, consecuentemente, declarar las suyas anticuadas, no* modernas? *Yo espero que algún día parecerá una avilantez esta osadía de llamarse* moderna *a sí misma una época. Como también merece la pena de que, en otra coyuntura, reflexionemos sobre lo que significa psicológicamente hacer del* progreso *el centro de nuestras preocupaciones. Acaso sorprendamos en ello una desviación casi patológica de la conciencia.*

(—Dentro de nosotros, al pensar esto, se incorpora el siglo XIX y clama: ¿Patológico el afán primordial del progreso? Pero ¿se puede eso discutir todavía? ¿Es que vamos a volver al ancestralismo de las edades pasadas? El lector, seguramente, ha sido asaltado en este instante por análogos pensamientos. He ahí una prueba de que es preciso dejar bien muerta en nosotros esa centuria: he ahí la prueba de que el siglo XIX no consiente a los futuros ser de otro modo que él y pretende imponerles, no sólo sus preocupaciones, sino hasta el rango que en su ánimo gozaban. El siglo progresista *no concibe que se dé el progreso en otra forma que en estado de alma progresista.—)*

Si cupiera en el espíritu mantener disociadas las ideas, las tendencias, esa ambición de modernidad, erigida en el centro de él, no produciría efectos tan contrarios a ella misma. Pero en nuestra psique no hay compartimientos estancos y la pura ambición de modernidad no vive pura, sino que tiñe y es teñida por lo demás que dentro llevemos.

Un par de ejemplos aclararán esto que digo. Los médicos siglo XIX, *ejercen una filosofía profesional que es el positivismo. Hacia 1880 era la filosofía oficial de nuestro planeta. De entonces acá el tiempo ha corrido y todo ha caminado un trecho adelante, inclusive la sensibilidad filosófica. El positivismo aparece hoy a todo espíritu reflexivo y veraz como una ideología extemporánea. Otras maneras de pensar, moviéndose en la misma trayectoria del positivismo, conservando y potenciando cuanto en él había de severos propósitos, lo han sustituído. Inútil todo: los médicos* siglo XIX *se aferran a él; cualquiera otra doctrina que no sea el positivismo se les antoja, no sólo un error —cosa que sería justificable—, sino una reviviscencia del pasado! Y es que el positivismo vivió dentro de ellos en una atmósfera espiritua. impregnada de ambición* modernizante, *de suerte que el positivismo, no sólo les parece lo verdadero, sino a la vez lo* moderno. *Y viceversa: cuanto no*

sea positivismo sufrirá su repulsa, no tanto porque les parece falso, sino porque les suena a no-moderno.

Yo conozco muchas gentes que tienen la meditación pusilánime y no se resuelven a dejar crecer sus íntimas convicciones antipositivistas, temerosas de ese espectro de inmodernismo *que les amenaza.*

Lo propio acontece en política. La del pasado siglo vivió bajo la bandera progresista. *Como* modernidad, *es* progreso *una palabra formal, muy bella e incitante, cual un divino acicate: todo cabe dentro de su esquemático y cóncavo sentido. Mas en los políticos* progresistas, *el* progreso *significa una peculiar política concreta y limitada; esta política es, naturalmente, la suya. Vano será que intentéis hablarles de progresos subsecuentes: no os escucharán. Si les decís que la salvación de la democracia depende de que no se haga solidaria del sufragio universal, del Parlamento, etc., os declararán reaccionario.* On est toujours le réactionnaire de quelqu'un.

Menos que en la de ninguno, cabe en la cabeza de hombres que se han llamado modernos *la sospecha de que el mundo marcha por encima de ellos.*

Yo considero muy peligrosa esta superstición. Experiencias repetidas me han hecho ver que la mayor y mejor parte de la juventud es prisionera de la mística autoridad que lo moderno *—es decir, el* siglo XIX— *sobre sus emociones ejerce. De modo que precisamente la época en que se proclama la mutabilidad progrediente de las ideas, de las instituciones, de lo humano en general, es la que con mayor eficacia finge un carácter de eternidad, de inmutabilidad a su genuina y transitoria conducta. Hay quien cree que es intolerable la supresión de los hilos en el telégrafo sin hilos.*

Por mi parte, la suerte está echada. No soy nada moderno; *pero muy* siglo XX.

1916.

LEYENDO EL «ADOLFO», LIBRO DE AMOR

Un azar ha traído a mis manos el Adolfo, *de Benjamín Constant. No había yo leído este libro. Siempre me ha causado miedo la literatura romántica francesa. Miedo de lector; es decir, temor de aburrirme.*

Todo clasicismo que no sea una mera reproducción arcaizante de un clasicismo pretérito supone una limitación previa del horizonte ideológico y sentimental. Merced a esta reducción el espíritu domina lo que ve y es su visión clara y exacta. Por esto lleva el clasicismo anejo el carácter de perfección. Sólo hacemos perfectamente lo que es un poco inferior a nuestras facultades. La sociedad sería perfecta si los ministros fuesen gobernadores de provincia; los profesores de Universidad, maestros de segunda enseñanza, y los coroneles, capitanes. No sé qué adverso sino obliga a los hombres a lo contrario, sobre todo en la edad contemporánea.

La cultura griega, ejemplo del clasicismo, se caracteriza por la limitación de su campo visual. No creo que pueda entenderse ni admirarse lo verdaderamente helénico sino después de haber notado la preconsciente contracción a que somete la realidad. No hay mundo más espléndido, más lleno de claridad que el mundo visto por la pupila griega. Todos sus detalles adquieren tal relieve y precisión, que el conjunto parece inagotable, infinito. Y, sin embargo, cuando hacemos el ensayo de trasladar a él nuestro corazón vivo; cuando en vez de aprender filología helénica intentamos ser griegos, como Goethe lo intentó, advertimos la angostura de aquel paisaje. Es un orbe reducido, «borné», *donde la mitad de nuestro pulmón queda inactiva por no hallar el aire adecuado.*

¿Quién no siente al punto de ponerse en contacto con lo griego la pobreza de su cultura emocional y de su pensamiento religioso? El teclado de emociones que lleva dentro de sí el hombre de hoy no rebasa menos la sentimentalidad griega que una orquesta alemana supera las modulaciones posibles de un rabel morisco. Y en cuanto a Dios, nombre colectivo que damos a lo que es ilimitado, infinito en extensión o en calidad, a cuanto rebosa nuestro poder de medir y prever, ¿hay nada más antihelénico? Es curioso perseguir el desarrollo de la indignación griega contra todo lo infinito. El ἄπειρον, *lo in-definido, lo sin-límites, les saca de quicio. Cuando los pitagóricos descubrieron el número irracional, sintieron el vértigo y lo consideraron como algo* «escandaloso». *Por una sublime fidelidad a sus capacidades, que fue el secreto*

de Grecia, lograron los helenos suprimir de su preocupación cuanto no puede ser fácilmente gobernado con la medida. Metro, proporción, armonía, ley son las palabras que se articulan en todo buen párrafo griego.

Por el contrario, el romanticismo es una voluptuosidad de infinitudes, una ansia de integridad ilimitada. Es un quererlo todo y ser incapaz de renunciar a nada. Por esto hay en él siempre confusión e imperfección. Toda obra romántica tiene un aspecto fragmentario. Además, se ve al autor sudar por hacerse dueño de su tema, que es inmenso y turbulento como una fuerza del cosmos. Si el temperamento romántico no coincide con una genialidad de primer orden, la visión es confusa, vaga, inconcreta. En rigor, no es una visión, sino un ciego palpar no se sabe qué misteriosas realidades. Y puesto a escribir, necesita rellenar con montones de palabras el inmenso hueco de su percepción.

El sujeto romántico encuentra siempre dentro de sí la impresión de que fuera de él algo colosal acontece; pero a menudo, cuando quiere precisar esa enorme contingencia, se sorprende sin nada entre las manos. En tal situación lo mejor sería callarse; mas el silencio es un género literario de sentido clásico, y el romántico prefiere hacer retórica. Completando una frase ilustre, yo diría que el clásico, como Saúl, parte en busca de unas asnillas que ha perdido y vuelve con un reino, mientras el romántico sale en busca de un reino y vuelve a menudo con las asnillas de Saúl.

Este es el motivo de mi temor hacia los libros del romanticismo francés. El motivo, no la justificación. Ningún temor es susceptible de plena justificación. Así, la lectura del Adolfo *me amonesta para que renuncie a estos prejuicios.*

El Adolfo *es un librito claro, sobrio y exacto. Casi no es una obra poética. Es casi un tratadito psicológico del* «amor». *La historia que refiere es la eterna historia, el caso típico, siempre idéntico en lo esencial, del* «amor».

... Suponiendo que debamos llamar amor *a ese encadenamiento entre dos seres. Tal vez conviniera elaborar otra denominación menos cargada de confusas alusiones a fenómenos de muy distinta naturaleza. La religión y el amor tienen la desgracia de que no se suele pensar en ellos sino religiosamente y amorosamente. De esta manera hemos hecho de esas dos cosas radiantes y benéficas dos cosas turbias, exageradas, fantasmagóricas, cuando no atroces instrumentos de martirio.*

Abrigo la creencia de que nuestra época va a ocuparse del amor un poco más seriamente que era uso. Va a tener el valor de mirar cara a cara el problema del amor. ¿Quién puede calcular las revelaciones que el estudio y la política del amor nos reservan? Baste con advertir que desde todos los tiempos ha sido lo erótico sometido a un régimen de ocultación. ¿Por qué? La cuestión parece demasiado difícil para ser ahora ni siquiera rozada.

El hecho es que el hombre se ha acostumbrado a encerrar su vida erótica en una cárcel secreta del alma. Cuanto a ella se refiere toma un disfraz, habla quedo, se escurre medrosamente por los rincones de nuestra existencia. En ninguna otra actividad de la persona hallamos tan monstruosa desproporción entre el influjo que sobre el individuo ejerce y su manifestación, su cultivo social. Todo hombre o mujer que encontramos pasa ante nosotros como una máscara bajo la cual gesticula doliente o gozoso el misterio de su personalidad erótica.

De suerte que bajo la conducta aparente de nuestros prójimos se afana subterráneo e incansable el secreto del amor, poder mucho más eficaz y misterioso que todas las sociedades secretas. ¡Cuántas cosas, sobre todo cuántas acciones de los hombres que nos parecen incomprensibles tienen su origen y su explicación en esas oficinas ocultas del amor! ¡Cuánta amargura, cuánta acritud y cuánta perversión de ignorada oriundez desembocan sobre la vida que vemos, procedentes en realidad de ese encubierto manantial! El amor es el maestro de todo jesuitismo.

El psiquiatra Freud ha intentado derivar de la ocultación erótica buen número de enfermedades mentales. Es lo más probable que sus teorías queden pronto arrinconadas en virtud de la caprichosidad de sus métodos. Pero siempre le pertenecerá la gloria de haber puesto el dedo en esta llaga de nuestra personalidad y haber tenido la valentía de alzar una punta del velo tras del cual se esconde esa potencia enmascarada que dirige anónima e irresponsable la mitad de nuestra conducta.

El Espectador *se resiste a aceptar que en el espectáculo de la vida haya departamentos prohibidos. Hablará, pues, a menudo de estas cosas, las únicas en que Sócrates se declaraba especialista:* τὰ ἐρωτικά.

Me hago cargo de que es el tema sumamente delicado. Hay una forma de erotismo que es la más repugnante de todas: la curiosidad erótica. Se origina precisamente en ese hábito antiquísimo de substraer lo amoroso *a la pura contemplación. Ya irá viendo el lector cómo para mí* contemplar, visión, teoría, *quieren decir aquella sola actitud del hombre en que éste trata con los objetos sin fundirse con ellos. Contemplar es superar lo contemplado, libertarse de su influjo, inmunizarse contra sus poderes. Por este motivo, yo espero de la meditación del erotismo su purificación.*

Según cierto sesgo, el progreso de la cultura se nos aparece como un progreso desde lo lejano hacia lo próximo. El hombre ha empezado por no ocuparse sino de los dioses, que son la mayor lontananza; luego ha ido tomando en consideración, deteniéndose sobre temas que parecían más humildes, demasiado humildes y consuetudinarios, y con sorpresa siempre renovada ha visto que en ellos encontraban su asiento y causa aquellos asuntos sublimes. En ciencia, como en arte o en política, todos los avances han consistido en que algún

espíritu genial lograba transferir la seria atención humana de las cosas que eran reconocidas como interesantes a otras en que nadie se había fijado *(fijarse es detenerse, demorar en algo, plantar las tiendas sobre una superficie y cargar sobre ella la seriedad de nuestro ánimo). Velázquez, de los cuerpos retrotrae la mirada al aire, que entre ellos y nuestra córnea tiembla sin ser advertido. El gran invento de Goethe —su lírica— radica en haberse atrevido a cantar aquellas personalísimas inquietudes de su pecho en que nadie se había antes parado. Por eso, cuando habla de sus obras completas, puede llamarlas: «la edición de las huellas de mi vida...». En ciencia y en política acontece lo propio: el progreso coincide siempre con una ampliación de nuestra seriedad a cosas antes desapercibidas o tachadas de poco serias.*

¡Poetas, pensadores, políticos, los que aspiráis a la originalidad y a mundos siempre nuevos! No pretendáis crear las cosas, porque esto sería una objeción contra vuestra obra. Una cosa creada no puede menos de ser una ficción. Las cosas no se crean, se inventan en la buena acepción vieja de la palabra: se hallan. Y las cosas nuevas, las minas aún no denunciadas, se encuentran no más allá, sino más acá de lo ya conocido y consagrado, más cerca de vuestra intimidad y domesticidad, en torno de vuestras entrañas, llenando en inmenso filón las horas más humildes de vuestra vida. No insistáis sobre lo que ya triunfa santificado; esforzaos, por el contrario, en hacer arte con lo que, dado que sea percibido, parece antiartístico; en hacer ciencia sobre lo que la ciencia de hoy ignora, y política con los intereses que hoy se antojan antipolíticos. Eso mismo han hecho cuantos alguna vez hicieron verdaderamente arte y ciencia y política.

1916.

HORIZONTES INCENDIADOS

Y sobre todos estos pensamientos y estas exigencias de mi corazón veo, como un fondo doliente, la guerra. ¿Habrá habido una guerra más triste, monótona y moralmente sorda que ésta? ¡Y todavía en los discursos de los políticos y en los artículos de los periódicos se dice que combaten dos culturas! Las culturas son actitudes del ingenio, y no pueden combatir sino ingeniosamente. Ahora bien: en esta guerra no se ha escuchado todavía una sola palabra espiritual.

Sí: es una guerra triste —no sólo una guerra cruel. Los franceses cumplen tristemente con su obligación, sea dicho en su honor. Pero yo preferiría que el cumplimiento del deber tomase un aire más alegre. ¡Qué le voy a hacer! Desconfío del heroísmo triste.

Los alemanes combaten también tristemente —aunque en ellos tome otro cariz la tristeza. Combaten con saña, con prisa —y perdóneseme la ingenuidad—, con un excesivo afán de vencer.

¿Es tan ingenuo esto que digo como a primera vista parece? Al Estado alemán le acontece en esta lucha lo mismo que a los libros alemanes donde se ensaya la teoría de la guerra: que si la guerra se pierde, no sirve de nada cuanto ha hecho aquél ni cuanto han dicho éstos. Y conviene servir para todo. Un pueblo no sólo ha de saber vencer, sino también ser vencido. Manifiesta cierta pobreza de espíritu no estar dispuesto a ver en la derrota una de las caras que puede tomar la vida.

Ayer, leyendo a Shakespeare, creí que dirigía su voz desde los siglos a esta Alemania excesiva, sin mesura ni ironía. «¡Oh, es admirable!—*dice un personaje en* «Measure for Measure»—; es admirable tener la fuerza de un gigante; pero es atroz usar de ella como un gigante».

Pensamiento y corazón se mueven entre las cosas, angustiados: en su acción se reflejan las llamas que alzan sus espectrales miembros sobre la línea del horizonte —llamas lívidas de tristeza y de odio. «La historia de la Humanidad me hace a veces la impresión— *escribía Hebbel*— de que fuera el sueño de un tigre». *Sí: de un viejo tigre domesticado, harto de bostezar en las ferias suburbanas.*

Mas la guerra también es gloriosa;
la impulsora del humano destino.

SCHILLER.

En toda guerra grande, venza quien venza, los derrotados son siempre los filisteos. Esta es la utilidad superior de la bélica emergencia.

¡Los filisteos, los «burgueses», los hombres en cuyas manos la vida se congela, se petrifica! Para ellos, lo que encontramos sobre la Tierra al nacer —instituciones, ideas, valoraciones, maneras— toma un carácter de inmutabilidad. No les cabe en la cabeza que las cosas puedan cambiar. Todo es «imposible». El régimen político en que viven les parece inconmovible, fijo por toda la eternidad. Y asimismo las opiniones sobre Dios y sobre el hombre. Y asimismo el gusto artístico y el código moral.

Mas la guerra hace temblar en sus cimientos todas las aparentes inconmovilidades. Nos pone en contacto con la realidad profunda y esencial, y frente a ella, todas las otras cosas usaderas cobran su debido rango de creaciones transitorias, pierden su mixtificada autoridad y robustez. La guerra fluidifica lo humano, propenso siempre a cristalizarse en las almas de los filisteos, como el salitre en los húmedos rincones. Comiénzase a ver que muchas cosas son posibles, que tal vez todo es posible. Queda vigorizado el espíritu de ensayo y de reforma. La materia de la vida, blanda y casi líquida, cede a la presión de las manos emprendedoras. Todo es posible, ¡todo es posible!

En las guerras, la extremidad de los acontecimientos produce extremidad de emociones; en la atmósfera eléctrica de éstas medran de repente las ideas extremas. Un nuevo tropel de deseos, retenidos hasta entonces como ilusorios, aventura una algarada. Robustecidos con el aire de fuera se atreven a pensar: «Y ¿por qué no?» Helos, a poco, manos a la obra, destruyendo y edificando como si fuera lo más normal.

«El tiempo, lento e infinito —*dice el Ayax de Sófocles*—, va sacando a la luz cuanto está oculto, y ocultando las cosas manifiestas». *Y añade:* «Porque nada hay que no pueda sobrevenir».

Entra la guerra en los ánimos como una horma que los ensancha. En tal sentido aumenta la capacidad del hombre.

Sin embargo, mientras dura produce un tiempo alucinado y de visión irreal. Cométense los mayores errores de perspectiva y de interpretación. Uno de ellos, creer que las ideas puestas en primer término durante la guerra son las que regirán los años futuros.

¡Todo lo contrario, señor, todo lo contrario! Las palabras que sostienen en pie al guerrero, le avergüenzan cuando ha vuelto la paz. Diógenes, moribundo, prevé la invasión macedónica, y ruega, sutil, a sus amigos que en la tumba le coloquen boca abajo, «porque pronto todas las cosas —*dice*— se pondrán al revés».

1916.

CUANDO NO HAY ALEGRIA

Cuando no hay alegría, el alma se retira a un rincón de nuestro cuerpo y hace de él su cubil. De cuando en cuando da un aullido lastimero o enseña los dientes a las cosas que pasan. Y todas las cosas nos parece que hacen camino rendidas bajo el fardo de su destino y que ninguna tiene vigor bastante para danzar con él sobre los hombros. La vida nos ofrece un panorama de universal esclavitud. Ni el árbol trémulo, ni la sierra que incorpora vacilante su pesadumbre, ni el viejo monumento que perpetúa en vano su exigencia de ser admirado, ni el hombre, que, ande por donde ande, lleva siempre el semblante de estar subiendo una cuesta —nada, nadie manifiesta mayor vitalidad que la estrictamente necesaria para alimentar su dolor y sostener en pie su desesperación.

Y, además, cuando no hay alegría, creemos hacer un atroz descubrimiento. Muy especialmente si la falta de alegría proviene de un dolor físico percibimos con extraña evidencia la línea negra que limita cada ser y lo encierra dentro de sí, sin ventanas hacia fuera, *como Leibniz decía, pero sin el infinito que este hombre contento metía dentro de cada uno. Este es el descubrimiento que hacemos por medio del dolor como por medio de un microscopio: la soledad de cada cosa.*

Y como la gracia y la alegría y el lujo de las cosas consisten en los reflejos innumerables que las unas lanzan sobre las otras y de ellas reciben —la sardana que bailan cogidas todas de la mano—, la sospecha de su soledad radical parece rebajar el pulso del mundo. Se apagan las reverberaciones que refulgían en sus flancos; nada suena ni resuena; las gargantas son mudas, los oídos sordos y el aire intermedio, como paralítico, es incapaz de vibrar. Lo demás es fantasmagoría, fiesta irreal de luz prendida un instante sobre las largas nubes vespertinas —pensamos. Y ya es casi un goce de nuestra falta de alegría perseguir con la mirada la espalda curva, rendida, de cada cosa que sigue su trayectoria solitaria. Y presentimos que hay dondequiera oculto un nervio que alguien se entretiene en punzar rítmicamente. En la estrella, en la ola marina, en el corazón del hombre, da su latido a compás el dolor inagotable...

ESTÉTICA EN EL TRANVÍA

Pedir a un español que al entrar en el tranvía renuncie a dirigir una mirada de especialista sobre las mujeres que en él van, es demandar lo imposible. Se trata de uno de los hábitos más arraigados y característicos de nuestro pueblo. A los extranjeros y a algunos compatriotas les parece incorrecto ese modo insistente y casi táctil con que mira el español a la mujer. Yo soy uno de éstos: me produce una gran repugnancia. Y, sin embargo, creo que esa costumbre, suprimida la insistencia, la petulancia y la tactilidad visual, es uno de los rasgos más originales, bellos y generosos de nuestra raza. Como con otras manifestaciones de la espontaneidad española acontece con ésta; tal y como se presentan, impolutas, toscas, mezclado lo puro y lo torpe, ofrecen un aspecto de barbarie. Mas si se las depura, libertando lo exquisito de lo grosero y potenciando su germen noble, podrían constituir un sistema de ademanes originalísimo y digno de competir con aquellos estilos de movimiento que se han llamado gentleman o homme de bonne compagnie. *Los artistas, los poetas, los hombres de mundo son los encargados de someter el material bruto de esos hábitos multiseculares a la química de depuraciones reflexivas. Velázquez hizo eso, y estad seguros que en la admiración de otras naciones por su obra influye no poco la acertada estilización en que cendró el gesto español. Hermann Cohen me decía que aprovechaba siempre sus estancias en París para ir a la sinagoga con objeto de contemplar los ademanes de los judíos oriundos de España (1).*

Pero no es ahora mi propósito descubrir el sentido noble que pueda ocultarse tras de las atroces miradas del español a la mujer. El asunto sería interesante; al menos para El Espectador, *que ha vivido varios años bajo el influjo de Platón, maestro de la ciencia de mirar. Mas al presente es otra mi intención. Hoy he tomado el tranvía, y como nada español juzgo ajeno a mí, he ejercitado esa mirada de especialista arriba dicho. He procurado desembarazarla de insistencia, petulancia y tactilidad. Y me ha causado gran sorpresa advertir que no han sido menester tres segundos para que las ocho o nueve damas inclusas en el vehículo quedasen filiadas estéticamente y sobre ellas recayese firme sentencia. Esta es muy hermosa; aquélla, incorrecta; la*

(1) Este mismo pensamiento, expuesto en forma general, véase en las *Meditaciones del Quijote* (págs. 361 y siguientes del tomo I de estas *Obras Completas*).

de más allá, resueltamente fea, etc., etc. El lenguaje no posee términos suficientes para expresar los matices de ese juicio estético que en el raudo vuelo de una mirada se cumple y se dispara.

Como el trayecto era largo y, con muy buen acuerdo, ninguna de aquellas damas me concedía un porvenir sentimental, hube de recogerme a la meditación sin otra presa que mi propia mirada y sus automáticas sentencias.

¿En qué consiste —me preguntaba yo— este fenómeno psicológico que podríamos denominar cálculo de la belleza femenina? *Yo no ambiciono saber ahora qué mecanismo secreto de la conciencia causa y regula ese acto de valoración estética. Me contento con describir aquello de que nos damos clara cuenta cuando lo realizamos.*

La antigua psicología supone que el individuo posee un previo ideal de belleza, en este caso, un ideal de rostro femenino, el cual aplica sobre el semblante real que está mirando. El juicio estético consistiría simplemente en la percepción de la coincidencia o discrepancia entre uno y otro. Esta teoría, procedente de la metafísica platónica, se ha inveterado en la estética y vierte en ella su originario error. El ideal, como la idea en Platón, viene a ser una unidad de medida, preexistente y aparte de las realidades, con la cual medimos éstas.

Semejante teoría es una construcción, una invención oriunda del genial afán helénico tras la unidad. *Pues el Dios de Grecia habría que buscarlo no en el Olimpo —especie de* château *donde hace vida regocijada una sociedad de personas distinguidas—, sino en este pensamiento de lo* uno. *Lo uno es lo único que es. Las cosas blancas son blancas, y las mujeres, bellas, no cada una de por sí y en su peculiaridad, mas en virtud de su mayor o menor participación en la blancura única y en la única mujer bella. Plotino, en quien este unitarismo llega a la exacerbación, va a acumular expresiones que nos insinúen la trágica sed de la unidad latiendo en las cosas.* Σπεύδειν, ὀρέγεσθαι πρὸς τὸ ἕν, *—se apresuran, tienden hacia, anhelan la unidad. Su ser, llega a decir, es sólo* τὸ ἴχνος τοῦ ἑνός, *la huella de la unidad. Sienten un celo como afrodítico hacia lo uno. Nuestro Fray Luis, que platoniza y plotiniza desde su áspera celda, halla la frase más feliz: la unidad es «el* pío *universal de las cosas».*

Pero todo esto, repito, es construcción. No hay un modelo único y general al que imiten las cosas reales (1). ¡Qué he de aplicar yo sobre los rostros de estas damas un previo esquema de femenina belleza! Esto sería una falta de galantería y además no es verdad. Lejos de saber cuál sea la belleza suma

(1) Ἀλλ' ὅμως πάντα τὸ αὐτὸ μιμεῖται, τυγχάνει δὲ τὰ μέν πόρρωθεν, τὰ δὲ μᾶλλον.—*Eneadas*, VI, 2, 11. «Todas las *cosas imitan a lo mismo*, pero unas se acercan más y otras menos.»

en la mujer, el hombre la busca perpetuamente desde su mocedad a su decrepitud. ¡Oh, si la conociéramos de antemano!

Si la conociésemos de antemano perdería la vida uno de sus mejores resortes y buena parte de su dramatismo. Cada mujer que por vez primera vemos suscita en nosotros la suprema esperanza de que es ella acaso la más bella. Y en este juego de esperanzas y desencantos que dilatan y contraen nuestro corazón, la vida corre presurosa por una campiña quebrada y amena. En el capítulo sobre el ruiseñor, cuenta Buffon de una de estas avecillas que llegó a la edad de catorce años merced a no haber tenido ocasión de amar. «Está visto —agrega— que el amor acorta los días; pero la verdad es que, en cambio, los llena».

Prosigamos nuestro análisis. Puesto que no hallo en mí ese arquetipo y modelo único de belleza femenina, me ocurre suponer —como también les ha ocurrido alguna vez a los estéticos— si, al menos, existirá una pluralidad de ellos, tipos *varios de perfección corpórea: la perfecta morena y la rubia ideal, la ingenua y la nostálgica, etc.*

Al punto advertimos que este supuesto no hace sino multiplicar las dificultades del anterior. En primer lugar, yo no me doy cuenta de poseer esa galería de ejemplares rostros ni acierto a sospechar dónde podría haberla adquirido. En segundo lugar, dentro de cada tipo *hallo un margen ilimitado de posibles bellezas diferentes. Habría, pues, que multiplicar los* tipos *ideales tanto, que perderían su carácter de géneros, y siendo innúmeros como los mismos rostros individuales se aniquilaría el propósito de está teoría, que consiste también en* hacer de lo uno y general norma y prototipo *para la valoración de lo singular y vario.*

No obstante, algo nos interesa subrayar en esta doctrina que dispersa el modelo único en una pluralidad de modelos o ejemplares típicos. Pues ¿qué es lo que ha invitado a esa dispersión? Sin duda, la advertencia de que, en realidad, cuando calculamos la belleza femenina, no partimos del esquema único ideal para someterle la fisonomía concreta, sin otorgar a ésta voz ni voto en el proceso estético. Al contrario: partimos del rostro que vemos, y él, por sí mismo, según esta teoría, selecciona entre nuestros modelos el que ha de aplicársele. De esta suerte, la realidad individual colabora en nuestro juicio de perfección y no permanece, como antes, totalmente pasiva.

He aquí una advertencia exacta, en mi entender, que refleja un fenómeno efectivo de mi conciencia y no es una construcción hipotética. Sí: mi talante al mirar esta mujer es por completo distinto del que usaría un juez presuroso de aplicar el Código prestablecido, la ley convenida. Yo no conozco la ley; al contrario, la busco en la faz transeúnte. Mi mirada lleva el carácter de una absoluta experiencia. Del rostro que ante mí veo quisiera aprender, conocer qué es hermosura. Cada individualidad femenina me promete una belleza

ignorada, novísima; la emoción que empuja mis ojos es la de quien espera un descubrimiento, una revelación subitánea.

La expresión más exacta de la tesitura en que nos hallamos cuando, por vez primera, miramos a una mujer, sería esta que parece sólo un frívolo giro galante: «Toda mujer es guapa mientras no se demuestre lo contrario». Y aun cabría añadir: de una belleza que no hemos previsto.

Verdad es que en ocasiones las promesas no se cumplen. Recuerdo a este propósito una anécdota del hampa periodística madrileña. Cuéntase de un crítico de teatro, muerto hace no pocos años, que padecía la debilidad de repartir las alabanzas y las censuras según un régimen financiero. Llegó un tenor que al día siguiente había de debutar en el teatro Real. El menesteroso crítico se apresuró a visitarle. Le habló de los muchos hijos y las pocas rentas: quedó cerrado el trato en mil pesetas. La jornada del début *comenzó sin que el crítico recibiese la cantidad convenida. Empezó la función y el dinero no llegaba; pasó un acto, y otro y todos, y cuando en la Redacción se puso a escribir el crítico, aún no había llegado el emolumento. A la mañana siguiente el periódico insertaba la revista de la ópera; en ella no se hablaba del tenor ni una palabra hasta la postrera línea, donde se leía: «Olvidábamos decir que debutó el tenor X: es un artista que promete; veremos si cumple».*

A veces, pues, la promesa de belleza no se cumple. Así, me ha bastado mirar un instante a aquella señora que está en el fondo del tranvía para juzgarla fea. Descompongamos en sus elementos este acto de adversa sentencia. Para ello debemos repetirlo más despacio; así la reflexión puede sorprender a nuestra conciencia espontánea en los estadios sucesivos de su actividad.

Y noto lo siguiente: la mirada se fija primero en el rostro entero, en el conjunto y parece tomar una orientación; luego elige una facción, la frente acaso, y se desliza por ella. La línea es suavemente curva y mi espíritu la sigue como placentero, sin enojo ni interna disconformidad.

La frase que describe más certeramente mi estado de ánimo en este momento sería: ¡Esto va bien! Mas de pronto, al poner mi vista su etéreo pie en la nariz, percibo como una dificultad, vacilación o estorbo. Algo análogo a lo que experimentamos en un bivio, donde nacen dos caminos. La trayectoria de la frente parece —no sé bien por qué— como si exigiera *ser continuada en una línea de nariz distinta de la real. Pero ésta impone otra trayectoria a mi mirada. Sí, no hay duda; yo veo dos líneas, una sutil y como espectral sobre la nariz de carne, que es, digámoslo con franqueza, algo roma. Entonces, ante esa dualidad, la conciencia sufre un* piétinement sur place; *vacila, oscila y en ese titubeo mide la distancia entre aquella facción que* debía ser *y la que es.*

No se trata, sin embargo, de que renovemos ahora, facción por facción, lo que con respecto al semblante total habíamos desestimado. No hay un modelo ideal de nariz, de boca, de mejilla. Si se analizan los hechos, advertiremos que toda facción fea (no monstruosa) (1) puede parecernos bella en otro conjunto.

La realidad es que nosotros, a la par que advertimos el defecto, sabríamos corregirlo. Tendemos unas líneas incorpóreas que aquí agregan un poco de forma; allá, en cambio, suprimen y amputan algo de las existentes. Líneas incorpóreas, digo, y esto no es una metáfora. Nuestra conciencia las traza al mirar constantemente donde no las halla corpóreas. Sabido es que no podemos mirar en la noche las estrellas imparcialmente, sino que destacamos unas u otras del encendido eniambre. Destacarlas es ya poner en una relación más intensa ciertas estrellas entre sí; para esto tendemos de una a otra como hilos de una araña sideral. Los puntos incandescentes quedan por ello ligados y constituyendo una forma incorpórea. Este es el origen psicológico de las constelaciones: perpetuamente, cuando la noche pura hace palpitar su azulada tiniebla, los ojos del hombre pagano se levantan y ven que Sagitario dispara, Casiopea se irrita, la Virgen aguarda y Orión opone al Toro su escudo de diamantes.

De la propia suerte que el grupo de puntos estelares se organiza en constelación, el rostro real que vemos de la emanación de un ideal perfil más o menos coincidente con él. En un mismo movimiento de nuestra conciencia surge la percepción del ser corpóreo y la sospecha de su ideal perfección.

Venimos, pues, al convencimiento de que el modelo no es uno para todos, ni siquiera típico. Cada fisonomía suscita, como en mística fosforescencia, su propio, único, exclusivo ideal. Cuando Rafael dice que él pinta no lo que ve, sino «una certa idea que mi vieni in mente», no se entienda la idea platónica que excluye la diversidad inagotable y multiforme de lo real. No; cada cosa al nacer trae su intransferible ideal.

De esta manera abrimos a la Estética las puertas de su prisión académica y la invitamos a que recorra las riquezas del mundo.

> *Laudata sii, Diversità*
> *delle creature, sirena*
> *del mondo.*

He aquí cómo yo, desde este humilde tranvía que rueda hacia Fuencarral, envío una objeción al radiante jardín de Academos.

---

(1) Lo monstruoso es un defecto biológico, y, por consiguiente, anterior al plano de discernimiento estético. Lo opuesto a «monstruoso» no es lo «bello», sino lo «normal».

Amor me mueve, que me hace hablar... Amor a la multiplicidad de la vida, que a veces los mejores, contra su voluntad, han contribuído a empequeñecer. Porque de la misma manera que hicieron los griegos del ser lo único y de la belleza una norma o modelo general, va a encontrar Kant la bondad, la perfección moral en un imperativo genérico y abstracto.

No, no; el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo. Para regir mi conducta Kant me ofrece un criterio: que quiera siempre lo que otro cualquiera puede querer. Pero esto vacía el ideal, lo convierte en un mascarón jurídico y en una careta de facciones mostrencas. Yo no puedo querer plenamente sino lo que en mí brota como apetencia de toda mi individual persona.

El cálculo de la belleza femenina, una vez analizado, sirve de clave para todos los demás reinos de la valoración. Como en belleza, así en ética.

Veíamos antes que el rostro individual es a la vez proyecto de sí mismo y realización más o menos completa. Así en la moralidad yo creo ver todo hombre que ante mí pasa como inscrito en una silueta moral de sí mismo: ella precisa lo que su carácter individual sería en perfección. Algunos hinchen por completo con sus actos ese límite de su posibilidad; mas de ordinario discrepamos, por defecto o por exceso, de lo que sería nuestra propia plenitud. ¡Cuántas veces nos sorprendemos anhelando que nuestro prójimo haga esto o lo otro porque vemos con extraña evidencia que así completaría su personalidad!

No midamos, pues, a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. «Llega a ser el que eres». He ahí el justo imperativo... Pero suele acaecernos lo que maravillosamente, misteriosamente, sugiere Mallarmé, cuando resumiendo a Hamlet le llama: «el Señor latente que no puede llegar a ser» (1).

Dondequiera nos es fecunda esta idea, que descubre en la realidad misma, en lo que tiene de más imprevisible, en su capacidad de innovación ilimitada, la sublime incubadora de ideales, de normas, de perfecciones.

En crítica literaria o artística recibe inmediata aplicación: reprodúzcase el análisis motivado por el juicio de la belleza femenina a propósito de una lectura. Al leer un libro, sobre el cuerpo que forma lo leído, va golpeando como un íntimo martilleo de agrado o desagrado: «Esto va bien, decimos; es como debía ser». «Esto va mal; su perfección designa otra trayectoria». Y automáticamente, sobre la obra, inscrito o circunscrito en ella, vamos dejando un pespunte crítico que es el esquema por ella pretendido. Sí, todo libro es pri-

---

(1) «Mais avance *le seigneur latent qui ni peut devenir*, juvénile ombre de tous, ainsi tenant du mythe.» *Divagations*, *Hamlet*.

mero una intención y luego una realización. Con aquélla midamos ésta. La obra misma nos revela a la par su norma y su pecado. Y el mayor absurdo fuera hacer a un autor metro de otro.

Esta dama que ante mí va...

—¡Cuatro Caminos! —grita el cobrador. Ese grito me ha causado siempre una emoción penosa, porque es un símbolo de la perplejidad.

Pero el trayecto ha concluído. No se puede pedir más por diez céntimos.

1916.

LA VIDA EN TORNO

TIERRAS DE CASTILLA

NOTAS DE ANDAR Y VER

I

Por tierras de Sigüenza y Berlanga de Duero, en días de agosto alanceados por el sol, he hecho yo —Rubín de Cendoya, místico español— un viaje sentimental sobre una mula torda de altas orejas inquietas. Son las tierras que el Cid cabalgó. Son, además, las tierras donde se suscitó el primer poeta castellano, el autor del poema llamado *Myo Cid.*

No se crea por esto que soy de temperamento conservador y tradicionalista. Soy un hombre que ama verdaderamente el pasado. Los tradicionalistas, en cambio, no le aman; quieren que no sea pasado, sino presente. Amar el pasado es congratularse de que efectivamente haya pasado, y de que las cosas, perdiendo esa rudeza con que al hallarse presente arañan nuestros ojos, nuestros oídos y nuestras manos, asciendan a la vida más pura y esencial que llevan en la reminiscencia.

El valor que damos a muchas de las realidades presentes no lo merecen éstas por sí mismas; si nos ocupamos de ellas es porque existen, porque están ahí, delante de nosotros, ofendiéndonos o sirviéndonos. Su existencia, no ellas, tiene valor. Por el contrario, de lo que ha sido nos interesa su calidad íntima y propia. De modo que las cosas, al penetrar en el ámbito de lo pretérito, quedan despojadas de toda adherencia utilitaria, de toda jerarquía fundada en los servicios que como existentes nos prestaron, y así, en puras carnes, es cuando comienzan a vivir de su vigor esencial.

Por esto es conveniente volver de cuando en cuando una larga mirada hacia la profunda alameda del pasado: en ella aprendemos los verdaderos valores —no en el mercado del día.

¡Esta pobre tierra de Guadalajara y Soria, esta meseta superior de Castilla!... ¿Habrá algo más pobre en el mundo? Yo la he visto en tiempo de la recolección, cuando el anillo dorado de las eras apretaba los mínimos pueblos en un ademán alucinado de riqueza y esplendor. Y, sin embargo, la miseria, la sordidez triunfaba sobre las campiñas y sobre los rostros como un dios adusto y famélico atado por otro dios más fuerte a las entrañas de esta comarca.

Pero esta tierra que hoy podría comprarse por treinta dineros, como el evangélico *azeldama*, ha producido un poema —el *Myo Cid*— que allá en el fin de los tiempos, cuando venga la liquidación del planeta, no podrá pagarse con todo el oro del mundo.

El *Myo Cid* es un balbuceo heroico, en toscas medidas de paso de andar, donde llega a expresarse plenamente el alma castellana del siglo XII, un alma elemental, de gigante mozalbete, entre gótica y celtíbera, exenta de reflexión, compuesta de ímpetus sobrios, pícaros o nobles. El cantor anónimo que —como un alcotán gritando desde un risco— dio en la altura desolada y agresiva de Medinaceli al aire este cantar, supo llevarnos por el camino más corto al íntimo fondo de una realidad eterna... Pero todos los que habláis español desde la cuna habéis leído este cantar, ¿no es cierto? Cuando llevamos dentro sus recios versos heroicos nuestro peso moral aumenta.

Caminemos unos días al través de *Castilla la gentil*, según la llama el poeta.

II

... Es una alborada limpia sobre los tonos rosa y cárdeno del poblado de Sigüenza. Quedan en el cielo unos restos de luna que pronto el sol reabsorberá. Es este morir de la luna en pleno día una escena de superior romanticismo. Nunca más tierna la apariencia del dulce astro meditabundo. Es una manchita de leche sobre el haz terso del cielo, una de esas fresas blancas que traen de nacimiento algunas muchachas en su pecho.

La mula torda sobre que hago camino alarga sus brazos sobre el polvo calcáreo de la carretera. Delante va cargada de vianda otra mula castaña, de orejas lacias y el andar mohino, una pobre mula maltraída, más vieja que un Padre de la Iglesia. Sobre ella, vestido

de pardo y tocado con la gorra de piel de conejo, acomodado en las enormes aguaderas, entre sombrillas y bastones y trespiés fotográficos que dan a la bestia un aspecto de roto bergantín, navega Rodrigálvarez. Rodrigálvarez es un nombre que parece arrancado al poema de quien voy siguiendo las trazas...

> *Mynaya Albar Fáñez que Çorita mandó,*
> *Martín Antolínez, el Burgalés de pro,*
> *Muño Gustioz, que so criado fo.*
> *Martín Muñoz, el que mandó a Mont Mayor,*
> *Albar Albarez e Albar Salvadórez...*
>
> (Versos 735-739.)

Sin embargo, Rodrigálvarez es un vaquero de Sigüenza que se ha prestado a conducirme por los senderos de esta tierra. Dicen que nadie como él conoce los caminos. Ya veremos.

Entre chopos y olmos sigue la carretera el curso del Henares —un hilo imperceptible de agua que corre por un caz. A ambos lados unas pobres huertas lo ocultan con sus mimbreras.

Estas salidas, muy de mañana, por los campos fuertes tienen un dejo de voluptuosidad erótica. Nos parece que somos los primeros en hendir a nuestro paso el aire puesto sobre el paisaje, y este mismo parece que se abre a nosotros con el poco de resistencia necesario para que nos percatemos de que somos los que rompemos esta vía hacia su corazón.

Al volver atrás la mirada por ver el trecho que llevamos andado. Sigüenza, la viejísima ciudad episcopal, aparece rampando por una ancha ladera, a poca distancia del talud que cierra por el lado frontero el valle. En lo más alto el castillo lleno de heridas, con sus paredones blancos y unas torrecillas cuadradas, cubiertas con un airoso casquete. En el centro del caserío se incorpora la catedral, del siglo XII.

Las catedrales románicas fueron construídas en España al compás que hacían las espadas cayendo sobre los cuerpos de los moros.

Sigüenza fue bastante tiempo lugar fronterizo, avanzada en tierra de musulmanes. Por eso, como en Avila, tuvo la catedral que ser a la vez castillo; sus dos torres cuadradas, anchas, recias, brunas, avanzan hacia el firmamento, pero sin huir de la tierra, como acontece con las góticas. No se sabe qué preocupaba más a sus constructores: si ganar el cielo o no perder la tierra.

Esta indecisión a que me invita el par de torres bárbaras que ahora veo coronar el municipio seguntino es muy de mi sabor. Vivimos entre antítesis: la religión se opone a la ciencia, la virtud

al placer, la sensibilidad fina y estudiada al buen vivir espontáneo, la idea a la mujer, el arte al pensamiento... Alguien, al ponernos sobre el planeta, ha tenido el propósito de que sea nuestro corazón una máquina de preferir. Nos pasamos la vida eligiendo entre *lo uno o lo otro*. ¡Un penoso destino! ¡Prolongada, insistente tragedia! Sí, tragedia: porque preferir supone reconocer ambos términos sometidos a elección como bienes, como valores positivos. Y aunque elijamos lo que nos parece mejor, siempre dejamos en nuestra apetencia un hueco que debió llenarse con aquel otro bien pospuesto.

Ahora bien: las gentes suelen mostrarse demasiado presurosas en decidirse por lo mejor: olvidan que cada acto de preferencia abre, a la vez, una oquedad en nuestra alma. No, no prefiramos; mejor dicho, prefiramos no preferir. No renunciemos de buen ánimo a gozar de *lo uno y de lo otro:* Religión y ciencia, virtud y placer, cielo y tierra... Cierto que hasta ahora no se han resuelto las antítesis; pero cada hombre debe pensar que es él el llamado a resolverlas.

La catedral de Sigüenza, toda oliveña y rosa a la hora de amanecer, parece sobre la tierra quebrada, tormentosa, un bajel secular que llega bogando hacia mí, trayéndome esta sugestión castiza en el viril de su tabernáculo...

La vida cobra sentido cuando se hace de ella una aspiración a no renunciar a nada.

III

Mas al pensar todo esto y descolgar con la vista de las anchas torres este jirón ideológico, recuerdo que dentro de la iglesia, en un rincón de la nave occidental, hay una capilla y en ella una estatua de las más bellas de España. Me refiero al enterramiento de don Martín Vázquez de Arce.

Es un guerrero joven, lampiño, tendido a la larga sobre uno de sus costados. El busto se incorpora un poco apoyando un codo en un haz de leña; en las manos tiene un libro abierto; a los pies un can y un paje; en los labios una sonrisa volátil. Cierto cartelón fijado encima de la figura hace breve historia del personaje.

Era un caballero santiaguista, que mataron los moros cuando socorría a unos hombres de Jaén, con el ilustre duque del Infantado, su señor, a orillas de la acequia gorda, en la vega de Granada.

Nadie sabe quién es el autor de la escultura. Por un destino muy significativo, en España casi todo lo grande es anónimo. De

todas suertes, el escultor ha esculpido aquí una de esas antítesis. Este mozo es guerrero de oficio: lleva cota de malla y piezas de arnés cubren su pecho y sus piernas. No obstante, el cuerpo revela un temperamento débil, nervioso. Las mejillas descarnadas y las pupilas intensamente recogidas declaran sus hábitos intelectuales. Este hombre parece más de pluma que de espada. Y, sin embargo, combatió en Loja, en Mora, en Montefrío bravamente. La historia nos garantiza su coraje varonil. La escultura ha conservado su sonrisa dialéctica. ¿Será posible? ¿Ha habido alguien que haya unido el coraje a la dialéctica?

IV

Como a media hora de camino, pasamos junto a una inmensa huerta, propiedad del obispo, cercada con una magnífica tapia. Por sobre ésta se levantan en un ademán esbeltísimo, y como de un solo envite, chopos próceres con su mástil único, brevemente y por igual ornado de verdes hojas triangulares que parpadean. La tapia tiene a Oriente y Sur dos soberbias puertas con sus verjas de hierro bien labradas. En un lugar de la tapia se abre una fuente donde el agua palpita: encima de ella están los escudos del obispado. El sol cae sobre las figuras heráldicas y las ilumina con tanta delicadeza que casi quedan interpretados sus recónditos símbolos.

¡Oh, qué delicia caminar por una tierra pobre, con ruinas de antiguo esplendor, una mañana limpia!

El valle se estrecha anunciando un recodo, donde va a desembocar en otro valle. En el vértice de este recodo, del otro lado de las aguas y vigilando ambos valles, aparece agarrado a una cuesta el caserío de Alcuneza —un pueblo alerta. Los pueblos de esta tierra —salvo curiosos casos— son súbitas apariciones que aguardan al viandante puestos en sus barrancas o celados tras una ladera. No se los ve hasta que se está muy próximo. De lejos se los confunde con la tierra ocre labrada por las aguas en las batientes de los cerros. En esta época, sin embargo, las eras cubiertas del oro cereal anuncian con alguna anticipación la existencia de habitaciones.

Rodrigálvarez, en tanto, va hablando al ritmo lento del andar de las mulas. Se mueve entre refranes como un ballestero entre las almenas. Porque este Rodrigálvarez vive, como todos los hombres nacidos en estas campiñas ásperas, en perpetua defensiva. Cada refrán les sirve como una trinchera, y en el breve claro que dos de ellos

dejan, disparan su asta maligna. La imprecisión del hablar y del pensar, característica de los campesinos, les facilita sobremanera las emboscadas donde ocultan sus intenciones y poderosos instintos. Son, como al guerrear, al conversar, guerrilleros.

Pues bien, Rodrigálvarez se lamenta de lo mal que andan las cosas en nuestro país. Todavía no han llegado a estas humildes clases el aliento de optimismo y la impresión de rápido mejoramiento que comienzan a ganar las superiores.

Vemos, con efecto, abrirse ante nosotros el nuevo valle, con su delgada cenefa de verdor en el bisel del fondo, y las ralas hileras de chopos reverberando bajo el sol; vemos en ambas laderas rastrojos sobre tierra roja y pedregosa y los altos yermos de los oteros con sus muñones de rocas cárdenas. No hay apenas olores ni apenas avecillas. A la izquierda del camino alza un cuervo su vuelo desplegando unas alas largas y como perezosas: cuando destaca sobre el cielo, un golpe de aire le arranca una pluma negra que se balancea sobre el intenso azul. Las gentes del Cid, para quienes nada había en los campos que no tuviera un sentido, habrían tomado este vuelo por un augurio adverso:

> *A la exida de Bivar ovieron la corneja diestra*
> *e entrando a Burgos ovieron la siniestra.*
>
> (Versos 11 y 12.)

Todo yace en mudez: ninguna señal llega de la campiña. De eterno confiesan estas tierras haber sido pobres y se disponen a prolongar otra eternidad su miseria. No obstante, Rodrigálvarez atribuye la mengua a los hombres: «¡Cuidado que lo hacemos mal! Porque España, don Rubín, es un rosal».

Este aire mañanero, presuroso, friolento, que me llega entre las largas orejas tordas de la mula, da a mis nervios tirantez cristalina. Y en medio de esta tierra roja, estéril y muda, las palabras estas producen en las cuerdas de mis nervios el mismo efecto que un golpe de arco sobre el alma de un rubio violín. *¡España es un rosal!*

V

Continuamos por el valle que se dirige hacia Oriente y se ensancha poco a poco. El paisaje es el mismo: cinta de huertas verdes en el centro, altas laderas amarillas a ambos lados y ocres o grises oteros tajados en su cabezón por certeros cortes horizontales.

Llegamos a Horna. Es éste un pueblecillo cuyo caserío es empleado para arrebujarse por un cerrete cónico: las construcciones forman como los pliegues ascendentes de un capote de paño duro que ciñera un cuerpo. El hueco superior es el lugar que aprovecha la iglesia para levantarse y hacer al valle un gesto. Las proximidades abundan en huertos donde se cultivan patatas, judías y cáñamo.

Ascendemos por las callejas miserables. En una ventana pronuncian un apólogo esencial desde sus tiestos unos claveles rojos y una graciosa mata de palma rizada. Descendemos del otro lado por análogas callejas.

Es tan breve, tan concentrada, tan lógica la posición del caserío, que nos parece haber pasado sobre un gran cuerpo orgánico. Tras el pueblo las eras. El valle pierde su forma simple, y ensanchándose con vario nivel a la derecha va a morir a la izquierda al pie de unos contrafuertes que inician la Sierra Ministra.

Estamos en la comarca más alta de España. caminamos sobre los hombros de un gigante.

Sierra Ministra se compone de unos barrancos sembrados de piedras cárdenas y de piornos verdinegros. Es un lugar solitario hasta la exaltación, remoto del universo. Mas súbitamente la montaña se derrumba sobre un anchísimo valle amarillo y sangriento. Allá, muy lejos, en el centro de su base, una capillita románica nos presenta sus tres ábsides redondos, de línea graciosa, suave, como senos de mujer.

Y sobre la alta sierra frontera, ¿qué es aquello en lo más alto? Una ciudad imaginaria, plantada sobre la cima horizontal allá en una altura terrible. Es Medinaceli, la patria del cantor de *Myo Cid.* La vemos desde tres o cuatro leguas, con su magnífica iglesia en medio, en luminosa, radiante silueta recortando el firmamento. Es una formidable alusión de heroismo lanzada sobre seis leguas a la redonda.

1911.

TRES CUADROS DEL VINO

(TIZIANO, POUSSIN Y VELÁZQUEZ)

I

VINO DIVINO

ESCULTURA, pintura y música, que parecen artes tan ricas, viven en realidad, sometidas a girar dentro de un zodíaco de temas eternos. Los artistas geniales no amplían el haber tradicional de asuntos y motivos: el hombre que muere, la mujer que ama, la madre que sufre, etc.; antes al contrario, manifiestan su vigor estético limpiando aquellos temas de la costra baladí y grosera que sobre ellos han ido depositando los malos artistas, y volviendo a ponerse delante, en su original simplicidad, la gémula iridiscente.

Las gentes frívolas piensan que el progreso humano consiste en un aumento cuantitativo de las cosas y de las ideas. No, no; el progreso verdadero es la creciente intensidad con que percibimos media docena de misterios cardinales que en la penumbra de la historia laten convulsos como perennes corazones. Cada siglo, al llegar, trae apercibida una sensibilidad peculiar para algunos de estos grandes problemas, dejando a los otros como olvidados o acercándose a ellos toscamente.

De la misma manera, unos hombres se hallan dotados de un órgano visual sumamente delicado, y es el mundo para ellos un tesoro de magnificencias luminosas, mientras sus oídos ignoran toda armonía.

Por esto, aquellos temas primarios del arte pueden servirnos como confesionarios de la historia. Al enfrentarse con ellos cada

época y ensayar su interpretación, declara las últimas disposiciones, la contextura radical de su ánimo. Y eligiendo un tema, persiguiendo las variaciones que en la historia del arte ha sufrido, vemos dibujarse la fisonomía moral de las edades, que vienen y pasan vertiginosas con una virtud que les da vida y una limitación que les va matando a modo de un asta que llevaran hincada en el flanco.

Vagando por el Museo del Prado, bajo la tibia luz blanca que se vierte por las vidrieras, me he detenido casualmente ante tres lienzos: uno es la *Bacanal*, de Tiziano; otro, la *Bacanal*, de Poussin; otro, *Los Borrachos*, de Velázquez. Estas tres obras de tan disidentes artistas coinciden en el tema, son diversas soluciones estéticas a este tragicómico problema: el vino.

Un problema cósmico es el vino. ¿Os reís de que me parezca el vino un problema cósmico? No es extraño; pero estas sonrisas me dan la razón. Es un problema tan grave el del vino, tan verdaderamente cósmico, que nuestra época no ha podido pasar junto a él sin darle su atención y resolverlo a su manera. Sí; nuestra época ha tomado también posición ante el problema del vino, una posición higiénica. Ligas, legislaciones, impuestos, trabajos de laboratorio..., ¿cuánta actividad y preocupación no va hoy incluída en esta palabra: alcoholismo?

Un problema cósmico es el vino. Yo también sonrío: la época en que vivo es como tibor chino donde ha ido creciendo mi corazón, donde se ha deformado, y a los grandes secretos del cosmos reacciona según los gestos al uso. La solución que mi edad ofrece al tema del vino es el síntoma de su prosaísmo, de su hipertrofia administrativa, de su enfermizo prurito por la previsión y el burgués acomodo, de su total carencia de esfuerzo heroico. ¿Quién tiene hoy mirada tan penetrante para ver al través del alcoholismo —una montaña de papeles impresos cargados de estadísticas— esta simple imagen de unos pámpanos lascivos retorciéndose y unos anchos racimos que el sol traspasa con sus saetas de oro?

Pero no seamos pretenciosos: nuestra interpretación del vino es una, entre muchas posibles, y es de todas la más joven. Antes, mucho antes de que el vino fuera un problema administrativo, fue el vino un dios.

Nosotros tenemos el mundo metido en cajones; somos animales clasificadores. Cada cajón es una ciencia, y en él hemos aherrojado un montón de esquirlas de la realidad que hemos ido arrancando a la ingente cantera maternal: la Naturaleza. Y así en pequeños montones, reunidos por coincidencias, caprichosas tal vez, poseemos

los escombros de la vida. Para lograr este tesoro exánime tuvimos que desarticular la Naturaleza originaria, tuvimos que matarla.

El hombre antiguo, por el contrario, tenía delante de sí el cosmos vivo, articulado y sin escisiones. La clasificación principal que parte el mundo en cosas materiales y cosas espirituales no existía para él. Dondequiera miraba, veía sólo manifestaciones de poderes elementales, torrentes de energías específicas creadoras y destructoras de los fenómenos. El fluir del agua no era un rodar de gotas sobre gotas: era una manera de vivir peculiar a las divinidades fluviales. El día era un ser prepuesto a la faena magnífica de incendiar periódicamente los campos, y la noche una fuerza restauradora que hacía a los muertos revivir.

Pues bien: en aquel mundo de una pieza se presentaba el vino como un poder elemental. Los granos de la uva parecen tumorcicos de luz; mantienen condensada una fuerza extrañísima que se apodera de hombres y animales y los conduce a una existencia mejor. El vino da brillantez a las campiñas, exalta los corazones, enciende las pupilas y enseña a los pies la danza. El vino es un dios sabio, fecundo y danzarín. Dionysos, Baco, son un rumor de fiesta perpetua que cruza como un viento caliente las hondas selvas vivas.

II

LA «BACANAL», DE TIZIANO

No creo que haya cuadro en el mundo tan optimista como éste. Es un rellano que se hace junto a la ladera de un montecillo. Unos árboles amenizan el lugar: tras ellos un mar de color ultramarino, de aguas densas e inmóviles. Una nave lenta se desliza.

El cielo, de azul intenso, con una nube blanca en medio, es el personaje principal; en él se destacan los árboles, el montículo, brazos y cabezas de algunas figuras, y cuanto de él es tocado queda libre de las penalidades materiales.

Hombres y mujeres han escogido este apacible rincón del universo para gozar de la existencia: son unos hombres y unas mujeres que beben, ríen, hablan, danzan, se acarician y duermen. Todas las funciones biológicas parecen aquí dignificadas y con idénticos derechos. En medio casi del cuadro, un niño alza su camisilla y realiza sus menesteres menores.

En el vértice de la loma, un viejo desnudo toma un baño de sol,

y en primer término, a la derecha, Ariadna, desnuda y blanca, se despereza dormida.

Este cuadro podría llamarse de otra manera más expresiva, podría llamársele lo que es en verdad: el triunfo del momento.

De un instante a otro instante vamos por la vida dando tumbos; de ellos nos son unos indiferentes, los dejamos pasar como vemos fluir un río grisiento. Otros nos traen dolores, son como punzadas y pinchazos en nuestro corazón; ¿qué hacer? Solemos decir un ¡ay de mí!, y empujamos el instante lejos de nosotros, lo repelemos, lo aniquilaríamos si pudiésemos para que jamás volviera. Pero hay momentos sublimes en que nos parece coincidir con todo el universo; nuestro ánimo se expansiona y virtualmente abarca el horizonte y somos una misma cosa con cuanto nos rodea, y nos percatamos de una subitánea armonía que gobierna las cosas. Es el momento del placer, es como la cima de la vida y su integral expresión.

Y entonces unas manos espirituales se alzan en nuestro espíritu y se agarran al instante y pugnan por retenerlo. Mejor aún: de un brinco nos lanzamos dentro de ese instante que pasa veloz, decididos a entregarnos a él, sin reservas ni suspicacias, como si el minuto placentero fuera una de aquellas naves venturosas que Homero atribuye a los Feacios, naves que sin timón ni piloto conocen ciertas los caminos del mar.

Uno de estos momentos ha pintado Tiziano. Estas gentes viven en una ciudad y allí padecen los tormentos de la existencia concreta: tienen ambiciones insaciables, sufren privaciones, desconfían mutuamente de sí, les acongoja el sentimiento de la propia limitación y se miran con ojos torvos los unos a los otros. Pero un día van al campo: es blanda la brisa, el sol dora el polvillo atmosférico y pone azules sombras bajo las ramas frondosas. En esto alguien trae unas ánforas y unos bocales y unas jarritas de plata y oro labradas delicadamente. Dentro de estos recipientes brilla el vino. Beben. La tensión histérica de los ánimos cede: las pupilas se van poniendo incandescentes, las fantasías se incorporan en las celdillas cerebrales. La verdad es que la vida no es de tan adversa condición, que los cuerpos humanos son bellos sobre un fondo campestre de oro y azul, que las almas son nobles, agradecidas y aptas para comprendernos y replicarnos. Beben. Parece como si dedos invisibles tejieran nuestro ser con la tierra, el mar, el aire, el cielo; como si el mundo más bien fuera un tapiz y nosotros figuras de ese tapiz y los hilos que forman nuestro pecho siguieran más allá de éste y fueran los mismos que hacen la materia de aquella nube radiante. Beben. ¿Qué tiempo llevan aquí?

Vagamente recuerdan que hay una ciudad y que hay dolores y que hay cambios, desapariciones y fenecimientos. Les parece que llevan aquí siglos y que eternamente permanecerán aquí y que eternamente un rayo solar herirá el anca de este jarro argentino sembrador de destellos. Como un objeto de elasticidad ilimitada, el momento se ha ido estirando y alcanza de un lado y de otro los vagos confines del tiempo. Esta voluntad de eterna perduración que yace en el fondo de toda hora de placer ha servido a Nietzsche para distinguir los valores verdaderos, las nuevas tablas de lo bueno y lo malo. Así dice en los famosos versos:

El dolor dice: ¡Pasa!
¡Quiere el placer, en cambio, eternidad,
quiere profunda eternidad!

Estas gentes que beben se han ido desnudando, para sentir la caricia de los elementos sobre la piel tibia, tal vez por un secreto ímpetu y deseo de fundirse más con la naturaleza. Y a poco más que escancian, advierten con rara clarividencia, patentes ante su percepción, los últimos secretos del cosmos, los módulos creadores de todas las cosas. Estos misterios son los ritmos. Ven que la escena es una masa de tonos azules —cielo, mar, césped, árboles, túnicas— a que responden los tonos cálidos, rojos y dorados— cuerpos viriles, áureas fajas de sol, panzas de vasos, amarillas carnes femeninas. Ven el cielo como una pregunta sutil e inmensa; la tierra, ancha, fuerte, como una respuesta satisfactoria y bien fundada. Ven que hay en el mundo un lado derecho y otro izquierdo, un alto y un bajo; ven que hay luz y sombra, quietud y movimiento; ven que lo cóncavo es un seno para recibir lo convexo, que lo seco aspira a lo húmedo, lo frío a lo ardoroso; que el silencio es un aposento preparado, como posada, para recibir el ruido transeúnte... Estas gentes no han sido iniciadas en el misterio rítmico del universo por una externa erudición; el vino, que era un dios sabio, les ha dado, empero, una momentánea intuición del máximo secreto. No se trata de unos conceptos que haya introducido en sus cerebros; al contrario, el vino ha realizado la inmersión de estos cuerpos dentro de la razón flúida en que va flotando el mundo. Y así llega un minuto en que los movimientos de sus brazos, torsos y piernas, se hacen también rítmicos, en que los músculos no sólo se mueven, sino que se mueven con compás. El compás es una oculta lógica que yace en el músculo: el vino, la potencia, y hace del movimiento danza.

III

Ello es que el vino, según Tiziano, lleva la pura materia orgánica a una potencia espiritual. Aquí tenemos, en este cuadro espléndido, declarada con motivo de unos hombres que se solazan en torno a unas ánforas de vino, la filosofía del Renacimiento. La Edad Media nos habla del espíritu como enemigo y contradictor de la materia. Matando ésta crece aquél; la vida es una guerra que mueve el alma al cuerpo; la táctica se llama ascetismo.

Pero el Renacimiento siente de otra manera la incógnita de la existencia. Se resiste, se niega a esa dualidad pesimista. No; el mundo es uno: no es sólo materia grosera, ni sólo imaginaria espiritualidad. Lo que llamáis materia puede alcanzar una vibración rítmica —y esto es lo que llamáis espíritu. El músculo llega por sí mismo, a lo sumo favorecido por el vino, a la danza, la garganta al canto, el corazón al amor, los labios a la sonrisa, el cerebro a la idea.

Podemos, pues, arribar a una fórmula que nos fije el sentido de la *Bacanal* tizianesca; es el punto de indiferencia entre el hombre, la bestia y el Dios. Sus personajes son de carne y hueso; por mera intensificación de sus energías naturales, es decir, bestiales, llegan a la unión esencial con el cosmos, a la intuición infinita, al absoluto optimismo que era patrimonio de la supuesta divinidad.

Comparemos brevemente con la de Tiziano la de Poussin.

El cuadro es una ruina de un cuadro. Imposible que la fotografía ni el grabado den una idea de él. Allá en una sala apenas visitada del Museo prolonga una fatal agonía.

Los tonos rojos, simplicísimos, con que Poussin labraba sus figuras, han sido absorbidos por la fiera luz real que sobre ellos secularmente ha ido operando. Los tonos fríos, de azules fundidos con negro, se han empastado. Como ante el lienzo de Tiziano reímos, este lienzo físicamente maltrecho nos invita a la elegía, a meditar sobre lo fugitivo de todo esplendor, sobre el acabamiento y la cruel misión del tiempo, gran roedor.

Sin embargo, lo que nos cuenta Poussin es, si cabe, más alegre aún que la anécdota de Tiziano. Porque Tiziano refiere sólo una anécdota, nos presenta algo esencialmente momentáneo. No podemos

menos de advertir el esfuerzo de la materia para ascender un instante, empujada por el vino, a las finas vibraciones espirituales; no podemos menos de presentir que todo concluirá en un inmenso cansancio, en carnes ajadas, en músculos lacios, en mal sabor de boca.

Los personajes de Poussin no son hombres, son dioses. Faunos, silenos, ninfas y sátiros que acompañan por el bosque eternamente la rauda aventura de Baco y Ariadna. El elemento realista, humano, sólo humano, de Tiziano, falta aquí. No por defecto, no por error u olvido, sino formalmente. Poussin pinta cuando ha pasado el Renacimiento como pasa una bacanal humana. Vive precisamente en el día que sigue a la orgía tizianesca. Llora de cansancio y desánimo. Las promesas optimistas del Renacimiento no se han cumplido. La existencia es áspera y exenta de poesía: la vida se va estrechando. Los pueblos de Occidente se entregan al misticismo o al racionalismo. ¿A qué vivir? Suprimamos en lo posible la acción; reduzcamos a lo mínimo la vida; más bien que vivir esta aspereza presente, recordemos la egregia existencia de un vago pretérito.

Poussin es un romántico de la mitología clásica. Dentro de un espacio irreal hace pasar el cortejo armonioso de unos seres divinos, dotados de un reír inextinguible, que beben sin emborracharse, para quienes la bacanal no es una fiesta, sino la vida normal. Meier-Graefe nota muy bien esto: «La bacanal de Poussin evita todos los extremos. No es, como la de Tiziano, el episodio de un día de libertinaje: es la felicidad hecha norma» (1).

En efecto: el niño del cuadro de Tiziano está aquí, a la derecha, en un grupo formado por un fauno y una ninfa, la cual cabalga un macho cabrío. El niño tiene patas de chivo, es un satirillo lindo, hijo tal vez del buco y la bella divinidad. Esta aproximación entre el dios y la bestia tiene una grave intención melancólica característica del romanticismo. Cuando Rousseau postulaba la vuelta del hombre a la Naturaleza proclamaba también la ruptura de la civilización. Esta, lo específicamente humano, es un error, un callejón sin salida. La Naturaleza es más perfecta que la cultura; es decir, la bestia está más cerca de Dios que el hombre. Y Pascal, tiempo antes, había predicado también: *Il faut s'abêtir*.

---

(1) Esta frase del crítico alemán en su *Viaje de España* fue lo que me movió a componer este ensayo.

IV

LOS «BORRACHOS», DE VELÁZQUEZ

La belleza y la ventura son atribuciones de los dioses —nos sugiere Poussin—, no de los hombres. La alegría que describe en su cuadro produce en nosotros una reacción amarga, porque nos sentimos excluídos de ella. La realidad es laboriosa y lugar de dolor: la felicidad es irreal como estos dioses y estas ninfas. El sol real se ha vengado, ha oscurecido el cuadro, como dicen que los olímpicos poderes cegaron a Homero para vengarse del deshonor que éste vertiera sobre Helena.

La solución de Poussin nos induce a una idea contemplativa, interior, callada, en que recogemos los tenues ecos de ese reír inextinguible que llevan en los labios los dioses. Solución poco reconfortante, equívoca invitación a una perdurable melancolía. Pero, al menos, Poussin nos asegura que hay dioses. Poussin pinta dioses.

Y he aquí que nuestro Velázquez reúne unos cuantos ganapanes, unos pícaros, hez de la ciudad, sucios, ladinos e inertes. Y les dice: «Venid, que vamos a burlarnos de los dioses».

En medio de la viña desnuda a un mozancón rollizo, de carne linfática, y le pone unas hojas de vid en torno a la cabeza. Este será Baco. Y agrupa a los demás en torno de una jarra y les hace beber hasta que los ojos se hinchan estúpidamente y las mejillas se contraen en un necio gesto de risa. Esto es todo.

La bacanal desciende a borrachera. Baco es una mixtificación. No hay más que lo que se ve y se palpa. No hay dioses.

El estado de espíritu que esto revela, la burla de toda mitología que, como es sabido, aparece a lo largo de la obra de Velázquez —recuérdese *Mercurio y Argos*, *El dios Marte*—, tiene, sin duda, grandeza. Es una valiente aceptación del materialismo, un desafío al cosmos, un soberbio *malgré tout*. Pero, ¿es justificado? ¿No es el realismo una limitación?

Porque, vengamos a cuentas: ¿qué cosas son los dioses? ¿Qué han simbolizado los hombres en los dioses? El tema es grave y difícil. Forzándolo podíamos decir: los dioses son el sentido superior que las cosas poseen si se les mira en conexión unas con otras. Así, Marte es lo mejor de la guerra: la gallardía, la entereza, la recie-

dad del cuerpo. Así, Venus es lo mejor de la expansión sexual: lo deseable, lo bello, lo suave y blando, el eterno femenino. Baco es lo mejor de la sobreexcitación fisiológica; el ímpetu, el amor a los campos y a los animales, la profunda hermandad de todos los seres vivos, los bienhadados placeres que a la mísera humanidad ofrece la fantasía. Los dioses son lo mejor de nosotros mismos, que, una vez aislado de lo vulgar y peor, toma una apariencia personal.

Decir que no hay dioses es decir que las cosas no tienen, además de su constitución material, el aroma, el nimbo de una significación ideal, de un sentido. Es decir que la vida no tiene sentido, que las cosas carecen de conexión. Tiziano y Poussin son, cada cual a su modo, temperamentos religiosos, sienten lo que Goethe sentía: *devoción a la Naturaleza*. Velázquez es un gigante ateo, un colosal impío. Con su pincel arroja los dioses como a escobazos. En su bacanal, no sólo no hay un Baco, sino que hay un sinvergüenza representando a Baco.

Es nuestro pintor. Ha preparado el camino para nuestra edad, exenta de dioses; edad administrativa en que, en vez de Dionysos, hablamos del alcoholismo.

1911.

FILOSOFÍA

CONCIENCIA, OBJETO Y LAS TRES DISTANCIAS DE ESTE

(FRAGMENTOS DE UNA LECCIÓN) (1)

El centauro y la quimera, seres fantásticos, son más que unas nadas, son algo, y algo perfectamente delimitable y susceptible de clara descripción. Sería una ingenuidad, disfrazada de extrema sabiduría, que se nos saliera al encuentro con la objeción de que el centauro y la quimera no son, en realidad, más que imágenes o representaciones nuestras; de suerte que el centauro, en realidad, no es centauro, sino imagen subjetiva y la quimera, en realidad, no más que representación. ¿Qué salimos ganando con esta prudente advertencia? Por imagen y por representación no entendemos sino modos, estados o situaciones de nuestra conciencia, en que, de una cierta manera, nos es presente, o cuasi presente, una cosa. Dicho de otro modo: la imagen —realidad psíquica— es imagen de algo; en ella, con ella o por ella imaginamos algo, y ese algo, a quien sobreviene ser imaginado o representado, no es a su vez una imagen, no es una realidad psíquica. Mientras hablo ahora hay tantas imágenes o realidades psíquicas cuantos somos los presentes —y, entre tanto, todas ellas son imágenes de una misma y única cosa: el centauro. Cada cual lo imaginará a su modo, como cada cual, desde el sitio que ocupa, ve de distinto modo esta una, misma y única habitación. Venimos, pues, a parar, tras esta sabiduría, al mismo sitio donde estábamos: el centauro no es un ser real —lo real de él es la imagen o trozo real de nuestra alma en que lo imaginamos: él es un ser imaginado, un ser fantástico o de la fantasía. Mas con esto, lejos de desterrarlo del ámbito del ser, lo que hacemos es afincarlo en él, marcándole un barrio donde habite. La rosa, que es real, lo es por ocupar un espacio real y un tiempo real; pero la realidad de este espacio, de este tiempo y de su rosa no quiere

(1) La lección, cuyos son estos fragmentos, corresponde al curso dado en otoño de 1915 y enero, febrero y marzo del corriente en el Centro de Estudios Históricos. [Curso sobre «Sistema de psicología» en el Centro de Estudios Históricos de Madrid, en 1915-16. En el prospecto del curso se anunciaba el siguiente temario: «Primera parte. Los fundamentos de la psicología: Noología, Ontología, Semasiología.-Determinación de lo psíquico.-Teoría de la sensibilidad e insensibilidad de los fenómenos.-Teoría de las zonas atencionales.-Teoría de la percepción íntima y de la introspección.»]

decir, no significa, por lo pronto, otra cosa sino el carácter de inmediata sensualidad que les es propio. La rosa es real porque es un ser visible y tangible, porque es un ser perceptible o de percepción. Del mismo modo, el centauro es un ser fantástico o de fantasía. Percepción y fantasía no son, pues, sino modos diversos de llegar nosotros al ser. Y como los sonidos no se ven, ni los colores se oyen, sin que por ello padezcan en su calidad de realidades, así percepción y fantasía no hacen más que calificar o clasificar los seres, las cosas.

Con haber, por decirlo así, asegurado la vida al centauro, hemos ganado también algo: hemos purificado nuestra noción vulgar, vital, práctica del ser. Realidad, cosas y ser perceptible eran sinónimos para el pensar habitual. Y, a la vez, constituían todo el ser. Ahora, al advertir que hay un ser irreal e imperceptible, tenemos que reformar la terminología usadera. Vamos a dejar la palabra «cosa» significando lo que significaba —lo capaz de ser percibido. Pero necesitamos buscar un término que exprese fijamente eso que tienen de común el ser real y el ser irreal. Y eso que tienen de común no es más que esto: constituir la meta de nuestra conciencia, ser lo que en los múltiples modos de ésta le es consciente, ser aquello a que nos referimos cuando vemos, imaginamos, concebimos, juzgamos, queremos o sentimos. No logro, según parece —sólo entre pareceres nos movemos ahora— sorprender a mi conciencia nunca sin que no sólo esté ocupada por algo suyo: una percepción, una imagen, un juicio, una volición, un sentimiento, sino que se está ocupando de algo que no es ella misma: toda visión es visión de algo; toda imagen, algo imagina; en todo juicio juzgo algo, y, además de esto, juzgo de o sobre algo; mi querer o no querer es querer o no querer algo; mi sentimiento de agrado o desagrado mana sobre mí, pero como viniendo de algo, que es lo agradable o desagradable. Diríase que donde quiera y como quiera que exista eso que llamo conciencia, lo encuentro siempre constituído por dos elementos: una actitud o acto de un sujeto y un algo al cual se dirige ese acto. Aquel acto puede ser de muchas especies: puede ser ese acto que llamamos ver, o bien un fantasear, o bien un simple entender; puede ser un querer — y puede ser un sentirse afectado o conmovido. En todos los casos, se trata de maneras diversas de andar afanado con algo, con algo que tiene el carácter esencial de presentarse como otra cosa distinta de los actos del sujeto. Nada tan diferente de mi ver como lo visto; de mi oír, como lo oído; de mi entender, como lo entendido. Lo que ama el amante es la mujer aquella, morena tal vez y sevillana —pero su amor, su acto amoroso no es de tez ninguna, ni siquiera

andaluz. A lo mejor, el amante resulta ser vasco. Más aún: cuando hablo de algo como ininteligible o impensable, nadie pretenderá que aquello a que así me refiero sea en nada parecido a mi entender o a mi pensar.

Por lo visto, esa cosa que llamamos conciencia es la más rara que hay en el universo, pues tal y como se nos presenta parece consistir en la conjunción, complexión o íntima perfecta unión de dos cosas totalmente distintas: mi acto de referirme a, y aquello a que me refiero. Y nótese bien toda la gravedad del caso: no es que nosotros *a posteriori* reconozcamos o descubramos la absoluta diferencia entre ambas cosas, sino que el hecho de conciencia consiste en que yo hallo ante mí algo como distinto y otro que yo. Esta mesa no es mi conciencia a buen seguro, mi conciencia ahora es ese «estar ante mí la mesa»; por tanto, la unidad inseparable de dos elementos tan absolutamente divergentes entre sí como son, por un lado, ese «estar ante mí», por otro, la mesa.

De un lado, pues, reservemos de toda esa variedad de actos de conciencia —ver, oír, pensar, mentar, juzgar, querer, afectarse— sólo lo que tienen de última nota común: su carácter de referirse siempre a algo más allá de ellos. Por otra parte, de todas las cosas que pueden ser ese algo, término de esa referencia, quedémonos sólo con esa su función genérica, idéntica en todas ellas, de ser lo que el acto subjetivo encuentra frente a sí, opuesto a sí, como su más allá. A eso que es lo menos que una cosa puede ser, lo que, por lo visto, están forzadas a ser o poder ser todas las cosas, llamémoslo: lo «contrapuesto», lo que está enfrente de mí y de mi acto. En latín contraponer, oponerse, se dice *objicere:* su sustantivo verbal, es *objectum.* Y ahora podemos troquelar nuestra humilde, pero importante conquista terminológica diciendo: objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro. Y viceversa: conciencia, es referencia a un objeto.

Todo objeto, por ejemplo, el Monasterio de El Escorial, puede hallarse como a tres distancias diferentes del sujeto; quiero decir, puede aparecer o estar ante mí en tres formas distintas.

Primera: cuando hallándome en El Escorial veo el Monasterio, éste está conmigo en una relación de presencia. Es él mismo quien hallo ante mí. Tenemos, pues, la mínima distancia, la forma de presencia.

Segunda: cuando miro un grabado del Monasterio, no es él mismo quien está ante mí, sino que está ante mí un trozo de papel impreso. Pero como el grabado presente representa el Monasterio,

claro es que éste también está ante mí; me estoy, al través del grabado, refiriéndome a él y él se cierne en algún modo ante mi percatación. Pero si analizo cómo está ante mí ahora en comparación con su manera de estar en presencia, encuentro que ahora está como ausente y que de él tengo sólo presente su imagen. Tenemos, pues, una segunda distancia, y la forma de ausencia. Si quieren ustedes otro ejemplo de ello más claro, búsquenlo en ese modo de conciencia que llamamos recuerdo; lo recordado es siempre un pasado, al recordarlo no lo hago presente, lo cual sería absurdo, sino que —¡ahí está lo extraño del recuerdo!— está ante mí como ausente, como pasado. La ausencia, pues, no es un carácter negativo, sino un carácter fenomenal, inmediato, tan positivo como la pura presencia e inconfundible con ella. No es simplemente un no estar, sino un positivo estar ausente y un estar sólo representado.

La reminiscencia y la imagen pertenecen a esta forma de conciencia sobre la cual no se ha conseguido hacer un estudio detallado, aunque esté prometido desde hace años por varios fenomenólogos. En este curso tendré ocasión de exponer a ustedes mis investigaciones sobre él. Me ha interesado sumamente porque es ni más ni menos que el plano en que se dan todas las artes plásticas, y no será posible en serio una estética mientras no nos tomemos el trabajo penosísimo de poner en claro qué es eso de conciencia de imagen. Todo cuadro, toda escultura es una imagen y en toda imagen se compenetran dos objetos: uno presente, los pigmentos y las líneas o el volumen de mármol; otro ausente, a saber, lo que el pigmento y el mármol representan. Y ni uno ni otro, aislados, son la obra bella, sino el uno con el otro, en esencial mutación y pareja indisoluble.

Tercera distancia: parece que, además de la presencia y de la ausencia, no puede haber otra situación del objeto ante nosotros. Sin embargo, aquel de entre ustedes que no haya visto jamás el Monasterio ni mirado alguna estampa de él, nos ha entendido cuando hablamos de este objeto. Si sólo entendiéramos lo que hemos visto o imaginado, yo creo que no nos entenderíamos nunca, porque lo visto e imaginado es por sí mismo intransferible. La transferencia se hace por medio de signos o palabras.

Error considerable fuera confundir el entender con el conocer. Cuando yo digo ahora «cálculo infinitesimal» me entienden aquellos de ustedes que no conocen el cálculo infinitesimal. Pero se me dirá: rigorosamente algo conozco de él. Cuando entiendo la palabra «cálculo infinitesimal», me digo interiormente: una disciplina o parte de la matemática. Entender aquella palabra es sustituirla

yo por estas otras. A esta observación tan discreta como obvia ocurre, al punto, oponer la siguiente: si, en efecto, la palabra «cálculo infinitesimal» pudiera sustituirse sin resto por esas otras «una parte de la matemática» y en esta sustitución consistiera la inteligencia de la palabra, su entenderla, no se columbra la utilidad de que existan muchas palabras, pues reduciéndose cada una a otra, con una sola nos bastaría. Mas, en fin, pudiera ocurrir que en nosotros se diera esta grave falta de economía.

Pero lo grave es que la palabra cálculo infinitesimal no queda en rigor sustituída por estas otras «una parte de la matemática», ni por doscientas más. La geometría proyectiva es también «una parte de la matemática», y, sin embargo, no es el cálculo infinitesimal. Al objeto «cálculo infinitesimal» le conviene, en efecto, como una de sus innumerables cualidades ser «una parte de la matemática»; pero en la palabra «cálculo infinitesimal» entendemos, desde luego, que se trata de una parte que no es cualquiera, sino justamente esa única, inconfundible, que podíamos llamar H y que usualmente llamamos «cálculo infinitesimal».

Lo propio ocurre al que no conoce el Monasterio de El Escorial. Sabe de otros monasterios y sabe que hay un pueblo así llamado en la provincia de Madrid; pero ahí está lo peregriño, que al oírnos entiende que nosotros no nos referimos a esos monasterios por él vistos, sino justamente a otro determinado, único, exclusivo, individual, que es precisamente el que él no ha visto.

La inteligencia de las palabras nos ofrece, en consecuencia, un ejemplo de una clase de fenómenos conscientes en que nos sorprendemos en trato con un objeto sin saber de él nada, sin tenerlo presente, y sin siquiera algún trozo o representante, emblema o imagen de él. Para reconocer la belleza sin par de Dulcinea pedían los mercaderes un retrato siquiera del tamaño de un grano de trigo. Para reconocerlo querían antes conocerlo, y hacían muy bien. Mas acaso Don Quijote quería menos, acaso quería sólo que lo entendieran, que entendieran sus palabras y el afán de su espíritu.

Parece, en efecto, irritante este fenómeno, y como los mercaderes, los llamados positivistas y los sensualistas de la psicología se enfurecen ante él, porque no se amolda dócilmente a sus teorías. Pues ¿cómo es posible que andemos en trato de conciencia con algo, que nos demos cuenta de algo sin tener nada de él, sin que algo de él sea «contenido de nuestra conciencia»? ¡Terrible vocablo éste: «contenido de la conciencia», que hasta ahora no he usado yo y que ahora nos sale por vez primera puesto en boca ajena! Ya nos la

habremos con él en mejor ocasión y veremos cómo de él viene casi toda la esterilidad de la psicología al uso. Convengamos en que es irritante el fenómeno de que ahora tratamos: si yo estuviese puesto al frente del Universo, por hacer buena obra a las teorías sensualistas de la vida consciente yo lo suprimiría de raíz. Pero mientras esto no acontece no tendremos más remedio que preferir la evidencia de este fenómeno incomprendido a las teorías problemáticas, para las cuales resulta hasta ahora incomprensible. Puede que, como Homero opinaba, Aquiles y Héctor no hubieron de nacer sino para que Homero los cantase; pero es indudable que los fenómenos no se han hecho para las teorías, sino éstas para aquéllos.

Por mi parte podría anticipar con la natural inexactitud que traen consigo las fórmulas harto breves, podría anticipar el α y ω de mis convicciones lógicas o metodológicas diciendo: positivismo absoluto contra parcial positivismo. Deducciones, teorías, sistemas son verdad si cuanto en ellas y ellos se dice ha sido tomado por visión directa de los mismos objetos, de los fenómenos mismos.

Yo no veo ahora ni acierto a representarme «el número que contiene todos los números», «la estrella más lejana de la tierra», «la ameba primera que existió»; pero sí veo, y porque lo veo sé, que ahora entiendo esos nombres y que con ellos me refiero a ciertos objetos únicos e inconfundibles, los cuales no están presentes ante mí, ni siquiera como ausentes me son representados, sino que ellos se me ofrecen precisamente y sólo como objetos a que yo me refiero, sin más. Tenemos, pues, sobre presencia y ausencia, el modo de «referencia», en que en mí no hay del objeto sino «mi referencia a él».

Para esta extraña forma de relación con los objetos —extraña si se mide con las teorías usadas; pero, según veremos, la más frecuente en nuestra conciencia—, creo yo que debiéramos elevar de nuevo a la dignidad de *vox* técnica nuestra usual palabra: mentar y mención. «Mentar algo a uno» parece no aludir forzosamente a que veamos o imaginemos lo «mentado o mencionado», sino que su sentido también admite, por lo menos no excluye, que el objeto se halle ante nosotros de un modo más lejano o sutil.

Convendremos, pues, en aprovecharnos de esta vaga amplitud que en el lenguaje espontáneo tiene esa palabra, limitándola a sólo lo que percibir y representar excluyen. Y así llamaremos a los actos en que nos es dada la presencia de un objeto, percepciones o presentaciones; a los actos donde nos es éste dado como ausente, representaciones o imaginaciones; a los actos donde nos es dado en el modo de alusión y referencia, menciones.

ENSAYOS DE CRÍTICA

IDEAS SOBRE PÍO BAROJA

Hay seguramente unas cuantas docenas de jóvenes españoles que, hundidos en el oscuro fondo de la existencia provinciana, viven en perpetua y tácita irritación contra la atmósfera circundante. Me parece verlos en el rincón de un casino, silenciosos, agria la mirada, hostil el gesto, recogidos sobre sí mismos como pequeños tigres que aguardan el momento para el magnífico salto predatorio y vengativo. Aquel rincón y aquel diván de peluche raído son como un peñasco de soledad donde esperan mejores tiempos estos náufragos de la monotonía, el achabacanamiento, la abyección y la oquedad de la vida española. No lejos, juegan su tresillo, hacen su menuda política, tejen sus mínimos negocios las «fuerzas vivas» de la localidad, los hombres constituyentes de este ominoso instante nacional.

A esos muchachos díscolos e independientes, resueltos a no evaporarse en la ambiente impureza, dedico este ensayo, donde se habla de un hombre libre y puro, que no quiere servir a nadie ni pedir a nadie nada.

I

En las *Memorias de un hombre de acción* va contando por lo largo Pío Baroja las andanzas de su tío Eugenio Aviraneta. La acción es, pues, del tío, y la memoria del sobrino. Leyendo estos cinco tomos he pensado más de una vez que el sobrino se venga de su vida contándonos la vida de su tío. De todas suertes, pocas veces ha estado tan cerca de ser plausible la homérica sentencia según la cual los héroes habían luchado con la exclusiva finalidad de que el poeta cantase un día sus combates. La existencia de Aviraneta parece co-

brar su plena justificación al proveer de tema a estas novelas de Baroja. Han nacido el uno para el otro y nada se parece tanto al estilo de la literatura de Baroja como el estilo de la vida de Aviraneta.

He oído que muchas gentes consideran un error de Baroja dedicar estos años de plenitud creadora a narrarnos la vida de infusorio que su antepasado llevó. A mí me acontece pensar lo contrario; pero no me extraña. Baroja es, entre los escritores de nuestro tiempo, el menos comprendido, tal vez por ser el que mayor actividad exige a sus lectores. No se olvide que es siempre la lectura una colaboración.

II

TEMA Y ESTILO

El estilo de un escritor, es decir, la fisonomía de su obra, consiste en una serie de actos selectivos que aquél ejecuta.

En torno al artista abre su ilimitada cuenca el mundo. Allí están todas las cosas pasadas, presentes y futuras. Allí está lo material y lo espiritual, lo penoso y lo jocundo, el Norte y el Mediodía. Ahí están las palabras todas del diccionario, colocadas en batería, cada cual con su significación presta a dispararse. Y vemos cómo el escritor, de entre todas esas cosas innumerables, elige una y la hace objeto general, tema céntrico de su obra. En esta elección primera comienza a constituirse el estilo: es ella la decisiva. Como la planta impulsada por una misteriosa apetencia crece, se inclina o se contorsiona para buscar su luz, así el espíritu del escritor se orienta hacia su objeto, se enfronta con él, dejando a un lado y otro el resto de las cosas. Hay una afinidad previa y latente entre lo más íntimo de un artista y cierta porción de universo. Esta elección, que suele ser indeliberada, procede —claro está— de que el poeta cree ver en ese objeto el mejor instrumento de expresión para el tema estético que dentro lleva, la faceta del mundo que mejor refleja sus íntimas emanaciones. Por esto, la crítica literaria —cuya misión primaria y esencial no es evaluar los méritos de una obra, sino definir su carácter— tiene, a mi juicio, que empezar por aislar ese objeto genérico, que viene a ser el elemento donde toda la producción alienta.

El estilo del lenguaje, es decir, la selección de la fauna léxica y gramatical, representa sólo la parte más externa, y, por tanto, menos característica del estilo literario tomado íntegramente. Todos los que

escribimos nos damos clara cuenta del reducido margen dentro del cual puede moverse nuestra elección en punto al idioma. El habla de nuestra época nos impone su estructura general, y las transformaciones que el más grande innovador del decir haya realizado son nada si se las compara con su originalidad en los otros planos de creación. Las condiciones y finalidades del idioma hacen de él una cosa en gran parte mostrenca y comunal (1).

III

EL TEMA DEL VAGABUNDO

En unas notas sobre Pío Baroja, tomadas hace cinco años, pero recientemente impresas (2), mostraba yo cómo este novelista había hecho de su obra una especie de asilo nocturno donde únicamente se encuentran vagabundos.

Entre las varias suertes y modos de hombres, decía allí, Baroja se queda sólo con los de condición inquieta y despegada, que no echan raíces ni en una tierra ni en un oficio, sino que van rodando de pueblo en pueblo y de menester en menester empujados por sus fugaces corazones.

¿No es extraña esta predilección? Extraña, ciertamente, y, además, un caso ejemplar para los que hacen historia literaria según el evangelio de Taine y explican de una manera demasiado simple las influencias del medio en el escritor. Porque es la España actual una sociedad donde el vagabundo apenas existe. Antes al contrario, suele tener aquí la vida una estabilidad plúmbea y una monotonía aldeana. Cada cual entra en el carril de su oficio, atrozmente rígido y preestablecido, y suele, hasta la muerte, seguir en él, sin ensayar usos nuevos, sin protesta ni brinco. Y no obstante ser eso lo que Baroja encuentra dondequiera que mueve sus ojos, no es eso lo que

(1) Ni que decir tiene que si, abstrayendo de los demás elementos estéticos, comparamos el lenguaje de los autores, encontraremos muy grandes diferencias y características predilecciones, Trato sólo de indicar que la caracterización y diferenciación son mucho más profundas en los otros órdenes: asuntos, modo de tratarlos, imaginación, etc.

(2) Véase «Observaciones de un lector» en *La Lectura*, diciembre, 1915. Considero estas páginas de *La Lectura* inseparables del presente ensayo. Le sirven de complemento y garantía. Por vez primera se publican como apéndice, en este primer tomo, de *El Espectador*, con el título de «Una primera vista sobre Baroja».

ve, sino todo lo contrario. Ve criaturas errabundas e indóciles, decididas a no disolver sus instintos en las formas convencionales de vida que la sociedad ofrece e impone. Temperamentos tales tienen que fracasar en una época como la nuestra, tiranizada por principios de hipocresía. *This age of cant*, decía Byron. *Le grand principe du siècle: être comme un autre*, escribe Stendhal.

Pero estas vidas, que son prácticamente fracasos y derrumbamientos, son moral y sentimentalmente victorias y gestos de ascensión. Al menos, para el gusto de Baroja y para el mío. Yo creo, además, que con nosotros coincidirá todo corazón sensible todavía no pervertido por la valoración utilista de las cosas.

El triunfar en la sociedad es un síntoma, a veces, inequívoco de una cierta clase de virtudes: al hombre que lo consigue solemos llamar eficaz, decimos que *sirve*, y la eficacia es un valor positivo que estoy muy lejos de negar. Pero parece una perversión de nuestro tiempo que ese valor sea el único estimado o, cuando menos, el más estimado. Merced a ello hemos desalojado del mundo todo lo exquisito, porque todo lo exquisito —¡qué le vamos a hacer!— es socialmente ineficaz. La virtud de emocionarse delicadamente es, por ejemplo, una de las cosas más altas que cabe imaginar; pero en la mecánica que hoy rige las sociedades humanas sólo es útil para sucumbir. Así, un amigo mío, que padece de agudo sentimentalismo, no obstante ocupar altos cargos diplomáticos, dice en ocasiones: «Gentes como yo debían haber nacido en otra época, porque para flotar en esta que vivimos, es imprescindible tener mal corazón, buen estómago y un cheque en el bolsillo».

Yo creo que en el alma europea está germinando otra manera de sentir. Comenzamos a curarnos de esa aberración moral que consiste en hacer de la utilidad la sustancia de todo valor, y como no existen cambios más radicales que los que proceden de una variación en la perspectiva del estimar, nos empieza a parecer transfigurado el mundo.

Un adelantado o precursor de esa sensibilidad veo yo en Baroja, y esto asegura a su obra, a pesar de los graves defectos que hay en ella, mejor porvenir que presente.

Obtiene una cosa la calidad de útil por sus resultados, es decir, por otras cosas que le siguen, pero no son ella. Mirada desde sus resultados, la vida vagabunda e inadaptada es una cantidad negativa. Pero mírese a ella misma, al movimiento interior del espíritu, indócil, inquieto, arisco, exigente, que no se deja modelar por las imposiciones del medio, que prefiere ser fiel a su individual destino, aunque

esto le cueste renunciar al *triunfo en la sociedad*. Al punto notamos la nobleza, la dignidad que hay en esa manera de enfrontarse con la vida. Y si frente a materia, *espíritu* quiere decir esfuerzo, ímpetu, dinamicidad, nos parece haber mayor porción de él en la figura vagabunda que en la normal y adaptada. Más aún: bajo esta nueva perspectiva la adaptación toma los caracteres de una caída, de una inercia, de una vil sumisión a esclavitud.

Esto es lo que estima Baroja sobre todas las cosas: el dinamismo. Buscando, buscando en torno suyo seres reales donde algo dinámico se manifestara, ha tenido que ir al margen de la sociedad actual, y precisamente en eso que suele considerarse como el escombro social —los golfos, los tahures, los extravagantes, los vividores, los suicidas—, creyó encontrar su asunto. Pues qué, ¿iba a hablarnos de los senadores, los comandantes, los gobernadores de provincia, las damas de las Cuarenta Horas y los financieros?

En el transcurso de diez años escribe Baroja veinte tomos de vagabundaje.

IV

EL TEMA DEL AVENTURERO

Pero esto era insuficiente. Dentro de la escala dinámica, el libertarse de las cosas huyendo de ellas, como hace el vagabundo, representa el grado ínfimo.

Un día, Baroja, que no solía mirar al pasado, por la rendija de una conversación familiar traba conocimiento con la figura de su tío Eugenio Aviraneta. Este hombre había peleado, a las órdenes del cura Merino, contra los franceses en 1809; en el año 21, hecho ya oficial, luchaba contra el mismo cura desde el bando liberal. Fue masón y carbonario. Compañero del Empecinado, toma parte en los movimientos del año 23; va luego a Grecia con lord Byron y a Méjico con el general Barradas. En 1830 está en París al tiempo de la Revolución, y luego en la guerra carlista se afana como intrigante, y no hay revuelta donde no aparezca, ni conspiración donde no se deslice su rostro seco y afilado de fuina política. Este personaje heteróclito que se acerca a la fantasía de Baroja con cierta intimidad familiar va a ponerle en contacto con un grado superior de la vida dinámica: la aventura. Y leal con su destino literario, Baroja pacta con la erudición, compra unos libros viejos y sin dejar el tema del vagabundo, se dedica a perseguir el del aventurero.

V

BALANCE VITAL

Cuando hemos leído ya mucha literatura y algunas heridas en el corazón nos han hecho incompatibles con la retórica, empezamos a no interesarnos más que en aquellas obras donde llega a nosotros gemebunda o riente la emoción que en el autor suscita la existencia. Y llamamos retórico, en el mal sentido de la palabra, a todo libro en cuyo fondo no resuene ese trémolo metafísico.

La humanidad hace en grandes proporciones esa misma exclusión que en límites reducidos verifica el lector individual. A lo largo de los siglos, sólo consiguen afianzarse en la atención pública las obras literarias que envuelven un nervio trascendental —sea como en Esquilo, religioso y trágico; sea como en Anacreonte, estremecido de placer y de uva.

A los veinte años se lee como se vive: añadiendo unidades nuevas a nuestro cúmulo de ideas y pasiones. Mas ya a los treinta años sospechamos que no es lo decisivo el número bruto de unidades, sino la proporción entre el debe y el haber. Nuestro espíritu se recoge sobre sí mismo y con la frialdad de un contable se pone a hacer el balance de la vida. El cálculo, ni puede ni tiene que ser científico. Con ser la ciencia cosa grave y seria, lo es mucho más este asunto. Se trata de un negocio sentimental que ha de solventarse por medio de íntimas ponderaciones.

Es inevitable: hacia los treinta años, en medio de los fuegos juveniles que perduran, aparece la primera línea de nieve y congelación sobre las cimas de nuestra alma. Llegan a nuestra experiencia las primeras noticias directas del frío moral. Un frío que no viene de fuera, sino que nace de lo más íntimo y desde allí envía al resto del espíritu un efecto extraño, que más que nada se parece a la impresión producida por una mirada quieta y fija sobre nosotros. No es aún tristeza, ni es amargura, ni es melancolía lo que suscitan los treinta años: es más bien un imperativo de verdad y una como repugnancia hacia lo fantasmagórico. Por esto, es la edad en que dejamos de ser lo que nos han enseñado, lo que hemos recibido en la familia, en la escuela, en el lugar común de nuestra sociedad. Nuestra voluntad gira en redondo. Hasta entonces habíamos querido ser lo que creíamos mejor: el héroe que la historia ensalza, el perso-

naje romántico que la novela idealiza, el justo que la moral recibida nos propone como norma. Ahora, de pronto, sin dejar de creer que todas esas cosas son tal vez las mejores, empezamos a querer ser nosotros mismos, a veces con plena conciencia de nuestros radicales defectos. Queremos ser, ante todo, la verdad de lo que somos, y muy especialmente nos resolvemos a poner bien en claro qué es lo que sentimos del mundo. Rompiendo entonces sin conmiseración la costra de opiniones y pensamientos recibidos, interpelamos a cierto fondo insobornable que hay en nosotros. Insobornable, no sólo para el dinero o el halago, sino hasta para la ética, la ciencia y la razón. La misma convicción científica —esa aquiescencia que automáticamente produce en la periferia de nuestra personalidad el vigor de una prueba, de un razonamiento claro—, toma un cariz superficial si se la compara con las afirmaciones y negaciones que inexorablemente ejecuta ese fondo sustancial.

Y en todo hombre o mujer que encontramos, en todo libro que leemos sólo nos interesa conocer cuál sea el resultado de su balance vital. Si no lo han hecho —como suele ocurrir—, podrá la conveniencia social llevarnos a fingirles respeto, pero nuestra recóndita estimación se retira de ellos. Quien no se ha puesto a sí mismo en claro frente a estas cuestiones últimas, quien no ha tomado una actitud definida ante ellas, no nos interesa.

VI

LA «INTENCIÓN ESTÉTICA» Y LA CRÍTICA LITERARIA

¿Por qué hablo de esto? Pues ¿de qué voy a hablar tratándose de Baroja? ¿Se prefiere que hable de gramática, de lo que, según dicen, no tiene Baroja? La corrección gramatical —dado que exista una corrección gramatical— abunda hoy en nuestros escritores. Sensibilidad trascendente, en cambio, se encuentra en muy pocos. Tal vez en ninguno como en Baroja.

Todo escritor tiene derecho a que busquemos en su obra lo que en ella ha querido poner. Después que hemos descubierto esta su voluntad e intención nos será lícito aplaudirla o denostarla. Pero no es lícito censurar a un autor porque no abriga las mismas intenciones estéticas que nosotros tenemos. Antes de juzgarlo tenemos

que entenderlo (1). Lo propio acontece con el pintor o con el músico. Quien, habituado a la plástica *realista*, mira un cuadro del *Greco*, suele no verlo. Esa mirada *realista* consiste en una predisposición a hallar la semejanza entre una superficie pintada y un trozo de corporeidad existente. Como el *Greco* no se ha propuesto en buena parte de sus cuadros crear esas semejanzas, claro es que no las hallamos o, mejor, que hallamos el vacío de lo que buscábamos. Y esta incongruencia entre el lienzo y nuestra predisposición deja en nosotros un sentimiento de fracaso. En lugar de reconocer que la pista seguida por nuestra mirada para entrar en el cuadro era falsa, hacemos a éste responsable de nuestra desilusión.

Un día, en otro estado de espíritu, tal vez cuando dejamos suelta la rienda a la mirada, se desliza ésta sin saber cómo por las trayectorias que el pintor insinúa, y súbitamente aquel vacío cuadro se puebla de sugestiones, se rellena de sentido y potencialidad. Hemos aumentado nuestro horizonte artístico, nos hemos puesto en contacto con un nuevo estilo, con una voluntad estética distinta de las que hasta entonces conocíamos. Y es el hallazgo una clave que nos abre de par en par la obra toda de aquel artista. Ya no buscamos *realidades* en el *Greco*, sino arquitecturas de movimientos, rítmicas convulsiones.

Esta advertencia pone de manifiesto el insondable absurdo en que suele caer la crítica literaria y artística, según se conduce en España. Por un mecanismo reaccionario, que acostumbra a movernos en todos los órdenes de la cultura —lo mismo en religión que en política, en industria que en arte, o en el trato social (2)—, tendemos a inscribir la obra nueva dentro del círculo de las obras viejas. Es verdaderamente perverso el placer que siente un español cuando encuentra algo de hoy hecho enteramente con lo de ayer. Eso de que *hoy* no sea *hoy*, sino *ayer*, nos produce un frenesí de entusiasmo. En cambio, no podemos tolerar la petulancia que muestran algunas cosas al pretender ser nuevas, distintas y hasta ahora no sidas. La innovación, el gesto creador, ese ademán con que se suscita algo nuevo sobre el haz del mundo, nos parece casi, casi un gesto indecente, incompatible con la dignidad nacional. Lo único que de París encantó a un amigo mío, sumamente castizo, fue que el puente más viejo de la ciudad se llamase el *Pont Neuf*.

(1) Véase en la primera parte de este tomo de *El Espectador* la «Estética en el tranvía», especialmente págs. 35 y 39.

(2) Véase *Meditaciones del Quijote* (tomo I de estas *Obras Completas*, pág. 324).

Tesitura tal lleva en arte al colmo del absurdo. Porque es esencial a un valor estético su irreductibilidad a todo otro valor estético. Para mí es Cervantes acaso la calidad más alta que en literatura existe; pero si ahora naciese otra vez, antes de que los críticos casticistas consiguiesen hacerle académico yo intentaría retrotraerlo a su tumba. Un segundo Cervantes sería la cosa más fastidiosa y superflua del universo.

Sea hospitalaria nuestra inteligencia y enseñémosla a gozarse cuando a nuestra puerta llama un extraño, un desconocido, una idea o emoción con que no contábamos. Obra sobre nuestro espíritu un terrible poder de inercia, el cual nos induce a contentarnos con el trozo de vida que nos es habitual. A poco que nos descuidemos, esa propensión estadiza y morosa creará en nosotros la firme convicción de no haber más realidad que la presente ante nuestros ojos. De nada, como de esta inclinación, debe desconfiar quien aspire a hacer de sí mismo un delicado instrumento de humanidad.

No, no; el horizonte de nuestra percepción no es el horizonte de la realidad. Por esto Leibniz, cuando quiere definir el síntoma decisivo del espíritu, advierte que no consiste en la percepción, por la cual nos damos cuenta de lo que tenemos delante, sino en lo que sugestivamente llama *percepturitio*, es decir, *une tendence à nouvelles perceptions*, una como sensibilidad para lo que aún no está ante nosotros, para lo ausente, desconocido, futuro, remoto y oculto (1). Este apetito, esta conación e impulso nos hace rodar más allá de nosotros mismos, aumentarnos, superarnos. Sin ese afán de acaparar el mundo, el hombre sería únicamente la más blanda de las rocas.

Yo leo para aumentar mi corazón y no para tener el gusto de contemplar cómo las reglas de la gramática se cumplen una vez más en las páginas del libro. Una *tendence à nouvelles perceptions* me hace exigir de todo hombre y de todo libro que sea algo nuevo para mí y muy otro que yo. Hable, pues, quien no sea capaz de más sobre las faltas de sintaxis que en Baroja pululan. Yo tengo que hablar de la sobra de su espíritu, de su individual postura ante ese temblor ubicuo que llamamos la vida. Y no hallo cuál pueda ser la finalidad de la crítica literaria si no consiste en enseñar a leer los libros, adaptando los ojos del lector a la intención del autor.

---

(1) Obras de Leibniz, edición Erdmann, pág. 732, y edición Gerhardt: Epistolario con Wolff, pág. 56.—Cf. Cassirer: *Leibniz'System in seiner wissenschaftlichen Grundlagen*, 1902, págs. 375 y 376.

VII

BAROJA TROPIEZA EN CORIA CON LA GRAMÁTICA

Va para dos años, próximamente, que hice con Baroja un viaje a la Sierra de Gata. Iba yo movido no más que por esa *percepturitio* de que habla Leibniz, ese entusiasmo visual, ese deleite incalculable de revolcar la retina sobre paisajes no vistos aún. Baroja llevaba un propósito más decidido. Desde hace mucho tiempo, todos los pasos de Baroja van guiados por el espectro de Aviraneta. En aquella ocasión se trataba de localizar una hazaña del extraño personaje, llevada a cabo cuando asistía a la toma de Coria. El volumen que sirve a estas notas de pretexto narra la aventura y aprovecha las imágenes cosechadas en nuestra excursión. Pues bien, cuando, hartos de andar y ver, volvíamos a la posada —allá en Coria, ciudad inverosímil, sombría, torva e inmóvil como un susto en medio de un camino—, Baroja sacaba del bolsillo una tonelada, poco más o menos, de papeles impresos. Eran las pruebas de una novela suya próxima a publicarse. Y sin dejar de tomar parte muy activa en la discusión que a esta hora crepuscular solía encenderse entre todos los compañeros de viaje, Baroja, con los restos de un lápiz, corregía sus pruebas. Evidentemente, mientras castigaba su estilo, Baroja atendía más al tema de la conversación que a la gramática de su novela. Pero un día nos sorprendió el silencio del novelista, hundido, casi náufrago, en las olas tempestuosas de sus galeradas. Y era tanto más extraño cuanto que a la sazón hablábamos de Goethe y del giro *pagano* que dio, o quiso dar, a su existencia. Ahora bien: Goethe y su ideal *pagano* de la vida son dos cosas que suelen, muy especialmente, sacar de quicio a Baroja. Mas, al cabo de un rato, vimos que se alzaba del torrente de papel y decía:

—¿Lo ven ustedes? No hay cosa peor que ponerse a pensar en cómo se deben decir las cosas, porque acaba uno por perder la cabeza. Yo había escrito aquí: «Aviraneta bajó de zapatillas». Pero me he preguntado si está bien o mal dicho, y ya no sé si se debe decir: «Aviraneta bajó de zapatillas, o bajó con zapatillas, o bajó a zapatillas...»

Al leer esta anécdota, algunos se sentirán ofendidos en su honor gramatical. Pero conste que yo no les he aconsejado la lectura de *El Espectador*.

VIII

TEORÍA DE LA FELICIDAD

En *El árbol de la Ciencia* dice Baroja del protagonista, Andrés Hurtado, estas palabras: «La vida en general y, sobre todo, la suya, le parecía una cosa fea, turbia, dolorosa e indominable». Esta impresión última y decisiva ante el conjunto del universo y de la existencia late, gime, trema so la primera página que Baroja escribió lo mismo que so la más reciente. De esa emoción, como de una amarga simiente, ha crecido la abundante literatura de este hombre, selva bronca y agria, áspera y convulsa, llena de angustia y desamparo, donde habita una especie de Robinsón peludo, frenético y humorista, que azota sin piedad a los transeúntes.

¿Quién no se ha sorprendido alguna vez tomando el pulso a la vida y no hallándolo? ¿Quién no ha sentido, en ocasiones, vacío el orbe de justificación? En esas horas de balance vital, a que antes me refería, sopesamos las grandes cosas que pretenden llenar la vida y darle solidez racional, sentido, precio o sugestión —el arte, la ciencia, la religión, la moral, el placer—, y a lo mejor nos parece como si estuvieran huecas, como si sólo poseyeran la máscara de sí mismas y se alzaran fraudulentas ante nosotros al modo de falaces promesas. Si queremos plantar en ellas el vértice de nuestro corazón, que se estremece sobre un abismo de *nada*, notamos que ceden, que se resquebrajan como cáscaras, que se esfuman como ficciones, que vacilan tanto como nuestra pobre víscera cordial, menesterosa de sostén, de una tierra firme donde asentarse, de un fondo sólido donde hincar su ancla. Como Arquímedes, nos contentaríamos con un punto de apoyo, pero que sea suficiente, que se baste a sí mismo y no necesite, a su vez, de otro donde afianzarse, y así hasta el infinito.

En tales momentos nos sentimos profundamente infelices.

Si nos preguntamos en qué consiste ese estado ideal de espíritu denominado *felicidad*, hallamos fácilmente una primera respuesta: la felicidad consiste en encontrar algo que nos satisfaga completamente. Mas, en rigor, esta respuesta no hace sino plantearnos dos series de nuevos problemas. Por una parte, tendremos que preguntarnos en qué consiste ese estado subjetivo de plena satisfacción. Por otra, qué condiciones objetivas habrá de tener algo para conseguir satisfacernos.

La felicidad —decía Mérimée— *es como una gana de dormir.* He aquí un pensamiento donde se obtiene un lado de la verdad a costa de todos los demás.

El sueño se opone a la vigilia como la inacción a la actividad. ¿Tiene sentido que hagamos consistir la felicidad de la vida en un no vivir? Claro es que no.

No podremos ver nada claro en este sublime asunto de la felicidad —decidme: ¿hay otro, por ventura, más importante?— si no comenzamos por advertir que frente a las cosas es el sujeto una pura actividad. Llámesele alma, conciencia, espíritu o como se quiera, *eso que somos* consiste en un haz de actividades, de las cuales unas se ejecutan y otras aspiran a ejercerse. Consistimos, pues, en un potencial de actos: vivir, es ir dando salida a ese potencial, es ir convirtiéndolo en actuación. Dicho de otra manera: somos un poder ver, un poder gustar y oír, un poder recordar, un poder entristecernos y alegrarnos, llorar o reír, un poder amar y odiar, imaginar, saber, dudar, creer, desear y temer.

¿Cómo es posible que imaginemos la felicidad con el semblante del sueño, que es la negación de todo eso? El propio Mérimée no dice que sea como el sueño, sino como la gana de dormir, y esta gana es ya una voluntad, un deseo, bien que de apagarse y sumirse en la nada. Alude, pues, a ese estado intermedio en que de la vigilia pasamos al sueño. En tales momentos parecen haberse borrado de nuestro espíritu todos los impulsos que lo constituyen: sólo queda uno en pie, y es precisamente el deseo de ese dulce aniquilamiento (1). Y como en cada estadio de la situación va cumpliéndose mejor ese deseo, única actividad que nos queda, crece éste de una manera progresiva, va siendo un deseo cada vez mayor, de más completo apagamiento, de total desaparición. Y en el instante preciso de dormirnos llega a su extremo esa actividad de anhelar nuestro propio desvanecimiento.

De esta suerte se hace comprensible aquel primer pronto de evidencia que no podemos negar a la metáfora de Mérimée. En la «gana de dormir» somos una sola actividad, pero ésta logra ejecutarse y expansionarse ilimitadamente. Lo que tiene de feliz semejante situación

(1) Los más recientes estudios psicobiológicos sobre el sueño —por ejemplo, los de Claparède— sostienen que nos dormimos tanto más pronto y tanto más profundamente cuanto más pronto y más completamente logramos *desinteresarnos* de las cosas; es decir, reducir nuestra actividad. Por otra parte, es sabido que el llamado «sueño invernal» de algunas especies animales es sólo la reducción al mínimo de toda actividad vital.

no es, por tanto, lo que tiene de sueño y de inacción, sino, al contrario, lo que tiene de vida infinita. En ella, todo el potencial se vierte en actuación: todo lo que somos en potencia, lo somos en acto.

Estas consideraciones llevan, creo yo, a una idea más adecuada del mecanismo de la felicidad. Se suele cometer el error de creer que ésta radica en la satisfacción de nuestros deseos, como si los deseos constituyesen toda nuestra personalidad (1). Conducía esta opinión a hacer depender nuestra ventura de la obtención de cosas externas a nosotros mismos, con lo cual resultaba inexplicable el caso tan frecuente de hombres afortunados, como Salomón, cuyos deseos se colman, y que, sin embargo, se consumen de infelicidad.

En modo alguno puede ser ése el papel que las cosas representan en nuestra dicha. No como poseídas u obtenidas contribuyen a hacernos felices, sino como motivos de nuestra actividad, como materia sobre la cual ésta se dispare y de mera potencia pase a ejercicio.

Cuando pedimos a la existencia cuentas claras de su sentido, no hacemos sino exigirle que nos presente alguna cosa capaz de *absorber nuestra actividad*. Si notásemos que algo en el mundo bastaba a henchir el volumen de nuestra energía vital, nos sentiríamos felices y el universo nos parecería justificado. ¿Puede hacer esto la ciencia o el arte o el placer? Todo depende de que esas cosas dejen o no en nosotros porciones de vitalidad vacantes, inejercidas y como en bostezo.

Aquí está, aquí está el origen de la infelicidad. ¿Quién que se halle totalmente absorbido por una ocupación se siente infeliz? Este sentimiento no aparece sino cuando una parte de nuestro espíritu está desocupada, inactiva, cesante. La melancolía, la tristeza, el descontento son inconcebibles cuando nuestro ser íntegro está operando. Basta, en cambio, que en nuestra actividad se haga un calderón para que asciendan del espíritu quieto —como los vahos maléficos en un agua muerta— esas emociones de desazón, de desamparo y vacío infinito. Entonces advertimos el desequilibrio entre nuestro ser potencial y nuestro ser actual. Y eso, eso es la infelicidad.

La más sencilla observación de nuestra naturaleza psíquica nos

(1) El origen de este error es patente. La felicidad es un objeto vago, indefinido, hacia el cual se dirige constantemente un deseo integral y difuso que emana de nosotros. De esto a imaginar la misma felicidad deseada como un deseo satisfecho no hay más que un paso. Yo diría que la consecución de lo deseado es la forma particular de ser felices nuestros deseos, pero no la felicidad de nuestro ser entero.

descubre que los actos espirituales, cuyo conjunto somos, mientras se están verificando no son percibidos por nosotros. Cuando pensamos en algo con atención concentrada, cuando experimentamos la cólera o el amor apasionado, no nos queda un resto de conciencia libre que pueda ponerse a mirar esos estados intensísimos. Sólo después que han pasado advertimos el eco de su turbulencia, la estela o rastro que su actuación deja en nosotros. Pues, hablando rigorosamente, esto acontece con todas nuestras actividades en el momento de ejercitarse. En cierto modo, *vivir y sentirse vivir son dos cosas incompatibles*. No sentimos más que aquello de nuestra personalidad que está o pasa a estar en situación potencial. Cuanto menor sea la expansión de nuestras actividades, en mayor grado seremos espectadores de nosotros mismos. Y el espectáculo que se nos ofrece es nuestro *yo* atado como un Prometeo que pugna por moverse y no lo logra; nuestro *yo* convertido en puro anhelo, en propósitos irrealizados, en tendencias paralíticas y conatos reprimidos.

Si en los momentos de infelicidad, cuando el mundo nos parece vacío y todo sin sugestiones, nos preguntan qué es lo que más ambicionamos, creo yo que contestaríamos: salir de nosotros mismos, huir de este espectáculo del *yo* agarrotado y paralítico. Y envidiamos los seres ingenuos, cuya conciencia nos parece verterse íntegra en lo que están haciendo, en el trabajo de su oficio, en el goce de su juego o de su pasión. *La felicidad es estar fuera de sí* —pensamos.

De lo que llevo dicho se desprende que en ese *estar fuera de sí* consiste precisamente el vivir espontáneo, el ser, y que, al *entrar dentro de sí*, el hombre deja de vivir y de ser y se encuentra frente a frente, con el lívido espectro de sí mismo.

Los lamentos de acedía que salen de todas las literaturas románticas son los ladridos de la sensibilidad, irritada como un can, ante ese espectro que es el propio espíritu inactivo (1).

Andrés Hurtado, el protagonista de *El árbol de la Ciencia*, no encuentra faceta alguna en el orbe donde su actividad pueda insertarse. Vive como un hongo, atenido a sí mismo, sin adherencia al medio, sin cambio de sustancias con el dintorno. En nada encuentra solicitación bastante. Creemos un momento que la investigación científica va a absorber, por fin, su íntimo potencial. Mas al punto notamos que si Andrés Hurtado busca el árbol de la Ciencia es, no más, para

---

(1) *El Espectador* ha de referirse frecuentemente a esta idea de la felicidad y la infelicidad. Por eso me he extendido en ella más de lo que consiente la buena economía de este ensayo.

tumbarse un rato a la sombra. *Nihil, nihil;* el mundo en derredor es un ámbito absolutamente vacío. Y en vista de ello, Andrés Hurtado se suicida mediante aconitina cristalizada de Duquesnel.

En lugar de resolver su propio problema con esa muerte farmacéutica, Baroja ha escrito veintiséis o veintiocho volúmenes, que se abren como otros tantos bostezos de aburrimiento trascendental ante un mundo donde todo es insuficiente.

IX

EL FONDO INSOBORNABLE

El sentimiento de la insuficiencia que padecen las ideas y valores de la cultura contemporánea es el resorte que mueve el alma entera de Baroja. La guerra presente ha revelado a los menos perspicaces no pocas hipocresías, falacias, deslealtades, torpes utopismos y patéticos engaños en que vivíamos.

La crencia dogmática y fanática en los tópicos dominantes será siempre dueña de la sociedad, y los temperamentos críticos, originales, innovadores, habrán de sufrir ahora y dentro de mil años una temporada de lazareto, que a veces no acaba sino después de su muerte. La sociedad es el área triunfal del hombre medio, y el hombre medio tiene una psicología de mecanismo tradicionalista. Sobre ella no alcanzan influjo las ideas y las valoraciones hasta que no han cobrado pátina y se presentan como habituales, con un pasado tras de sí.

Los credos políticos, por ejemplo, son aceptados por el hombre medio, no en virtud de un análisis y examen directo de su contenido, sino merced a que se convierten en frases hechas. Y un escritor no empieza a ser «gloria nacional» hasta que no repiten que lo es las gentes incapaces de apreciar y juzgar su obra. El hombre medio piensa, cree y estima precisamente aquello que no se ve obligado a pensar, creer y estimar por sí mismo en esfuerzo original. Tiene el alma hueca, y su única actividad es el eco.

Nada más natural, pues, que el efecto producido por Baroja en la mayoría de los lectores. Este efecto es de indignación. Porque Baroja no se contenta con discrepar en más o menos puntos del sistema de lugares comunes y opiniones convencionales, sino que hace de la protesta contra el modo de pensar y sentir convencionalmente nervio de su producción.

En este ansia de sinceridad y lealtad consigo mismo no conozco nadie en España ni fuera de España comparable con Baroja.

Hablaba yo antes de un cierto fondo insobornable que hay en nosotros. Generalmente, ese núcleo último e individualísimo de la personalidad está soterrado bajo el cúmulo de juicios y maneras sentimentales que de fuera cayeron sobre nosotros. Sólo algunos hombres dotados de una peculiar energía consiguen vislumbrar en ciertos instantes las actitudes de eso que Bergson llamaría el *yo profundo*. De cuando en cuando llega a la superficie de la conciencia su voz recóndita. Pues bien, Baroja es el caso extrañísimo, en la esfera de mi experiencia único, de un hombre constituído casi exclusivamente por ese fondo insobornable y exento por completo del *yo convencional* que suele envolverlo.

En cierta manera, pues, es justo que el hombre *social* se sienta, al leer los libros de Baroja, herido e irritado. En nuestro vasco se da a la intemperie ese resto insocial e insociable que todos llevamos dentro, pero cuidadosamente encubierto.

Para un aficionado a las cosas humanas, como *El Espectador*, la individualidad de Baroja ofrece, por tal razón, enorme interés. Equivale él solo a todo un laboratorio de *humanidades*.

En un hombre así nada puede ser indiferente. Podrán sus ideas parecernos absurdas; pero como en él son puras y espontáneas reacciones de lo más inalienable que en el hombre hay, ganan en valor de realidad lo que les falta o les sobra de lógica consistencia.

Una idea carece de interés únicamente cuando, además de ser una falsedad, es una mentira, o dicho de otro modo, cuando es subjetivamente falsa. Y todas las ideas que aceptamos en virtud de intenciones utilitarias o empujados por el hábito y la tradición son, en este sentido, mentiras, ficciones.

Hay una palabra que en todas sus posibles complicaciones aparece, con insistencia a menudo fastidiosa, en los escritos y en la conversación de Baroja. Ninguna simboliza mejor su actitud íntima ante la vida. La palabra es ésta: *farsa*.

Cuando Baroja ha dicho de algo que es una farsa o de alguien que es un farsante, pasa a la orden del día. Y casi todas las cosas le parecen farsas, y casi todos los hombres le parecen farsantes.

Llamamos *farsas* a aquellas realidades en que se finge la realidad. Esto supone que en la realidad distinguimos dos planos: uno, externo, aparente, manifestativo; otro, interno, sustancial, que en aquél se manifiesta. Tiene aquella realidad la misión ineludible de ser expresión adecuada de ésta, si no es farsa. Tiene esta realidad interna,

a su vez, la misión de manifestarse, exteriorizarse en aquélla, si no es también farsa. Ejemplo: un hombre que defiende exuberantemente unas opiniones que en el fondo le traen sin cuidado, es un farsante; un hombre que tiene realmente esas opiniones, pero no las defiende y patentiza, es otro farsante.

Según esto, la *verdad* del hombre estriba en la correspondencia exacta entre el gesto y el espíritu, en la perfecta adecuación entre lo externo y lo íntimo. Como Goethe, bien que a otro propósito, cantaba:

Nada hay dentro, nada hay fuera;
lo que hay dentro eso hay fuera.

Para quien lo más despreciable del mundo es la farsa, tiene que ser lo mejor del mundo la sinceridad. Baroja resumiría el destino vital del hombre en este imperativo: ¡Sed sinceros! Ese movimiento en que se hace patente lo íntimo es la verdadera vida, latido del cosmos, médula del universo.

No hay valores absolutos ni absolutas realidades. Todo puede valer absolutamente, ser absolutamente real si es sinceramente sentido. Ser y ser sincero valgan como sinónimos.

En sus rasgos generales esta manera de sentir tiene una ilustre genealogía. En Grecia se llamó cinismo. Baroja es un discípulo español de Diógenes el Perro y Krates el Tebano.

Mas a nuestro lenguaje ha llegado el nombre *cinismo* con una significación desviada. El cinismo, el verdadero cinismo, dice Schwartz, nace como oposición a la cultura convencional (1).

Los organismos por la cultura creados —ciencia o moral, Estado o Iglesia— no tienen otro fin que el aumento y potenciación de la vida. Pero acontece que esas construcciones instrumentales pierden, a veces, su conexión con la vida elemental, se declaran independientes y aprisionan entre sus muros la vida misma de que proceden. El río se abre un cauce y luego el cauce esclaviza al río.

Siendo la cultura un estuario construído para que en él circule la vida, queda, en ocasiones, vacío y hueco, como un caracol, sin animálcula. Esta es la cultura ficticia, ornamental, farsante. Cuando esto sobreviene, el instinto radical de vitalidad se revuelve sobre sí

(1) Eduardo Schwartz: *Charakterköpfe der antiken Litteratur*, segunda serie, 1911. Publicado en las ediciones de la *Revista de Occidente*, con el título de *Figuras del mundo antiguo*.

mismo, da unas cuantas embestidas a los tinglados de la cultura y propone a los hombres como salud el retorno a la naturaleza originaria, a la simple e inmediata. Eso es el cinismo y ésa su clara misión histórica.

No hay renacimiento posible si no se vuelve a nacer. Y nacer es naturarse, volver a la naturaleza, retornar de la cultura hecha farsa. Todo renacimiento parece exigir un instante de inmersión en el salvaje inicial que el hombre lleva dentro.

Ese carácter de ficción, de cosa insinceramente vivida y a la que no presta su espontánea anuencia nuestro fondo insobornable, cree Baroja descubrir en las ideas de nuestra época, en sus juicios y estimaciones sobre arte y sobre moral, sobre política y sobre religión. Una repugnancia indomable a ser cómplice en esa farsa, a repetir en sí mismo —en su vida y en su obra—, esos estériles lugares comunes, cuya única fuerza proviene precisamente de su repetición, le obliga a adoptar una táctica nihilista.

¿Qué queda? Una isla desierta en torno de un Robinsón. El individuo señero: *Yo*.

En *El tablado de Arlequín*, obra donde Baroja ha reunido la ideología de su juventud, se leen estas frases:

«Yo creo posible un renacimiento, no en la ciencia ni en el arte, sino en la vida. El primer renacimiento se originó cuando los pueblos latinos hallaron bajo los escombros de una civilización, muerta al parecer, el mundo helénico tan hermoso, aun palpitante; el nuevo renacimiento puede producirse, porque debajo del montón de viejas tradiciones estúpidas, de dogmas necios, se ha vuelto a descubrir el soberano *Yo*.

»No creo que haya nada tan hermosamente expresado como esta teoría de Darwin, a la que denominó él, con una brutalidad shakespeariana, *struggle for life:* lucha por la vida.

»Todos los animales se hallan en un estado de permanente lucha respecto a los demás; el puesto que cada uno de ellos ocupa se lo disputan otros cien; tiene que defenderse o morir. Se defiende y mata; está en su derecho.

»El animal emplea todos sus recursos en el combate; el hombre, no; está envuelto en una trama espesa de leyes, de costumbres, de prejuicios. Hay que romper esa trama.

»No hay que respetar nada, no hay que aceptar tradiciones que tanto pesan y entristecen. Hay que olvidar para siempre los nombres de los teólogos, de los poetas, de todos los filósofos, de todos los

apóstoles, de todos los mistificadores que nos han entristecido la vida sometiéndola a una moral absurda. Tenemos que inmoralizarnos. El tiempo de la escuela ha pasado ya; ahora hay que vivir.»

X

CULTURA ANÉMICA

La insuficiencia de la cultura dominante ha sido percibida en todas las épocas de transición como la nuestra. Esa periódica aparición del cinismo, a que he aludido, lo indica. Carecería, pues, de interés lo dicho, si no nos llevase a concretar bajo qué específico semblante se presenta a Baroja la insuficiencia de nuestra cultura actual. En ello encuentro justamente lo que de la personalidad del novelista puede sernos más sugestivo y más valioso. Sus teorías y sus conceptos no tienen gran precisión ni novedad. No es su fuerte pensar, sino sentir. Mi intento es expresar con algún rigor en lenguaje de ideas lo que Baroja siente al vivir y al novelar (1).

Y lo que siente, no es tanto que la cultura científica y moral sea, en sus particularidades, falsa, sino que no nos hace felices, no absorbe nuestra actividad, no se apodera de nosotros. ¿No es tal, en efecto, la emoción que más o menos clara siente el hombre contemporáneo?

La humanidad renacentista experimentaba un sentimiento muy diverso. Tenía la impresión de que las ideas y las normas morales de la Edad Media eran falsas y un ímpetu de renovación la proyectaba sobre una nueva vida. Hoy, por el contrario, presentimos que en grande parte nuestra ciencia es ciencia verdadera y nuestra moral también. Pero nos dejan fríos, no irrumpen dentro de nosotros, ni nos arrebatan. Diríase que han perdido el contacto inmediato con los nervios del individuo y que entre ellas y nuestro corazón hay una larga distancia vacía.

El hombre no puede vivir plenamente si no hay algo capaz de llenar su espíritu hasta el punto de desear morir por ello. ¿Quién

---

(1) La crítica de una obra poética no puede ser otra poesía. Lo que en el poeta está como sentimiento y como imagen tiene que estar en la crítica como concepto y teoría. Otra cosa equivaldría a exigir del zoólogo que cuando estudia los avestruces se convierta él mismo en avestruz.

no descubre dentro de sí la evidencia de esta paradoja? Lo que no nos incita a morir no nos excita a vivir. Ambos resultados, en apariencia contradictorios, son, en verdad, los dos haces de un mismo estado de espíritu. Sólo nos empuja irresistiblemente hacia la vida lo que por entero inunda nuestra cuenca interior. Renunciar a ello sería para nosotros mayor muerte que con ello fenecer. Por esta razón, yo no he podido sentir nunca hacia los mártires admiración, sino envidia. Es más fácil *lleno de fe morir*, que exento de ella arrastrarse por la vida.

La *muerte regocijada* es el síntoma de toda cultura vivaz y completa, donde las ideas tienen eficacia para arrebatar los corazones. Mas hoy estamos rodeados de ideales exangües y como lejanos, faltos de adherencia sobre nuestra individualidad.

Las verdades son verdades de cátedra, gaceta y protocolo, que tienen sólo una vigencia oficial, mientras nuestros días y nuestras horas y nuestros minutos marchan por otra vía cargados de deseos, de esperanzas, de ocupaciones sobre las cuales no ha recaído consagración.

Padecemos una absurda incongruencia entre nuestra sincera intimidad y nuestros ideales. Lo que se nos ha enseñado a estimar más no nos interesa suficientemente, y se nos ha enseñado a despreciar lo que nos interesa más fuertemente (1).

Es éste un punto donde *El Espectador* quisiera ver claro. La reforma de la vida europea tiene que partir de ello. En otro lugar de este volumen he dicho ya algo sobre el asunto.

La hipocresía de nuestro régimen moral, que Baroja sorprende dondequiera, gracias a ese método de la lealtad consigo mismo, consiste, pues, en un error de perspectiva. Hemos dotado de colosales proporciones a aquellas cosas que están más lejos de nuestros nervios, y consideramos nimias, nulas y aun vergonzosas las que, queramos o no, influyen con mayor vigor en nuestro ánimo. Así el bien de la humanidad se nos presenta con el tamaño de un dios enorme, de un Molock gigante o, a quien todo debe sacrificarse. Y, en cambio, al bien individual sólo concedemos unos derechos tasadísimos, casi subrepticios. Nos da vergüenza hacer su afirmación y, sin embargo, él absorbe la mayor porción de nuestra energía. Una cultura que no resuelve este estado de permanente incongruencia tiene que ser radicalmente hipócrita.

---

(1) Un ejemplo: se nos ha enseñado a anteponer lo social a lo individual; pero en el fondo nos interesa más lo individual que lo social.

La reina Cristina de Suecia, cuando abandonó el Poder, hizo inscribir en el exergo de una medalla, rodeando la corona, estas palabras: *Non mi bisogna e non mi basta.* Algo parecido nos ocurre con esas *máximas cosas* que nos han enseñado a adorar: no las sentimos necesarias, arrebatadoras, y, a la par, no nos parecen suficientes.

Tal repertorio de ideales podrá, en consecuencia, ser objetivamente verdadero; pero es subjetivamente falso.

Esto nos indica que tampoco es objetivamente verdadero. Pues entre las muchas maneras de falsedad objetiva es una la de lo incompleto. Una cultura contra la cual puede lanzarse el gran argumento *ad hominem* de que no nos hace felices, es una cultura incompleta (1).

¡Ah, no faltaba más! ¡Buen siglo XIX, nuestro padre! ¡Siglo triste, agrio, incómodo! ¡Frígida edad de vidrio que ha divinizado las retortas de la química industrial y las urnas electorales! Kant o Stuart Mill, Hegel o Comte, todos los hombres representativos de ese clima moral bajo cero, se han olvidado de que la felicidad es una dimensión de la cultura. Y he aquí que hoy, más cerca que de esos hombres, nos sentimos de otros que fueron escándalo de su época. Cuando Stendhal establece una jerarquía entre las civilizaciones y los pueblos, según que gozaron más o menos del *arte de ser felices* (2), todo nuestro ser se dispone a escucharle... Y Nietzsche, no obstante sus patéticos ademanes, logra seducirnos cuando nos invita a una danza en honor de la vida y de cada instante en la vida.

Porque esto es lo que echamos de menos: la consagración de lo que ocupa nuestros minutos y se halla al alcance de nuestra mano y de nuestro apetito. Cuando el ideal fluya por la jornada entera, los años vibrarán como lanzas templadas y victoriosas.

Hemos heredado una cultura enferma de presbicia que sólo percibía lo distante. La Humanidad, la Internacionalidad, la Ciencia, la Justicia, la Sociedad, son los valores que se nos proponían. Mas ¿cómo llegar a ellos si la presbicia nos hacía tropezar a cada paso, ciegos para lo inmediato y próximo? Nada malo haríamos ensayando, como reacción, una cultura miope —que exija a los idea-

---

(1) Espero que después del análisis bosquejado más arriba nadie interpretará este imperativo de felicidad como una defensa de la moral hedonista. El hedonismo me parece una ética tan trivial como su idea matriz, que hace consistir la felicidad en el placer.

(2) Por ejemplo: véase *Rome, Naples et Florence.*

les proximidad, evidencia, poder de arrebatarnos y de hacernos felices.

¡Un ideal que fuera a la vez una espuela! La espuela ideal —símbolo de una cultura caballeresca.

XI

LA «ACCIÓN» COMO IDEAL

He citado a Stendhal y a Nietzsche. Con ambos tiene nuestro humilde novelista español esencial semejanza. No tanto en las ideas expresas como en la corriente subterránea del sentimiento (1). Cuando Baroja oye o escribe la palabra *acción* experimenta la misma aceleración de los pulsos que Stendhal con la palabra *passion* o Nietzsche con la palabra *Macht* (poderío). Y las tres palabras expresan matices diversos de un anhelo idéntico.

Baroja presume la felicidad bajo la fisonomía de la acción. Condenado a una existencia inerte en la atmósfera inmóvil de España, sin nada actual que le atraiga, sin goces, sin satisfacciones de ningún género, ni siquiera las que proporciona la consideración pública a un escritor que ha dado ya cima a buena parte de su obra, Baroja se dedica desde su rincón a soñar la vida de un hombre de acción.

No es cosa fácil fijar el sentido de este vocablo. Pensar puede ser también acción, y, en cambio, no son acción el movimiento y las luchas en los deportes. Entre sus varias significaciones posibles creo yo que la más característica, y, desde luego, la que Baroja intenta, podría definirse así: Acción es la vida entera de nuestra conciencia cuando está ocupada en la transformación de la realidad. En la vida contemplativa parece más bien que el individuo absorbe ésta dentro de sí, la *desrealiza*, permítaseme el término, convirtiéndola en imagen e idea. En la vida de acción, por el contrario, como no intentamos reflejar la realidad, sino alterarla, hemos de entrar nosotros en ella y quedamos absorbidos en su poder, entregados a sus violentos influjos. Una vez presas del vórtice de lo real, somos constreñidos, de bueno o mal grado, a movilizar todas nuestras energías. Y cada hora trae su amenaza y su peligro y ha de hallarnos íntegramente polarizados hacia lo externo si hemos de prevenirlo y dominarlo.

(1) Hay expresiones de Stendhal que resumen todo Baroja. Por ejemplo, aquélla: *Quand je mens je m'ennuie.*

Para un hombre especulativo y tan descontento como Baroja, ofrece la *acción* aquel ingrediente forzoso de la felicidad que hallábamos en el *estar fuera de sí*. Es, en efecto, característico de los hombres de acción la carencia de vida interior. Puesto el oído al estruendo forastero no atienden a los íntimos rumores. El trueno del cañón en la barricada y en el combate, los aplausos y los silbidos de las Asambleas apagan el sordo murmullo que hace al gotear la melancolía (1).

Todos los pensadores y artistas que pueden considerarse como autores de la transición entre el siglo XIX y este siglo XX que en las venas nuestras va fluyendo, han coincidido en la apología del *activismo*. Al intelecto y la contemplación se prefiere ese otro modo de vida que gravita sobre la pasión y la voluntad. La primacía de la inteligencia les parece un estancamiento de aquella corriente vital que ha sacado de unas especies animales otras más perfectas. Se olvida —vienen a decir desde Schopenhauer a Bergson— que el pensamiento, fenómeno el más delicado de la naturaleza, no ha nacido de sí mismo, sino de una potencia preintelectual, y, por tanto, en ésta tenemos que buscar las normas y el sentido de aquél. Si nos encerramos en el intelectualismo corremos el riesgo de tomar por el todo de la existencia lo que es sólo su parte e instrumento. Y esto llevaría a la debilitación, a la depresión del pulso vital. El ritmo de lo que Nietzsche llamaba la *vitalidad ascendente* se percibe con mayor fuerza en los estadios previos a la inteligencia. De aquí que cuando este pensador proclama las virtudes de esa vitalidad ascendente —la dureza, el ansia de dominio, etc.— nuestros oídos, acostumbrados a los valores específicamente intelectuales, escuchan suspicaces como si se nos quisiera retrotraer a la animalidad.

Baroja —que siente estos problemas metafísicos, no para hallar conclusiones científicas, sino bajo el sesgo de la felicidad— cree que no consistiendo ésta en la posesión de objeto alguno externo, ni material ni ideal, sólo pueden ser felices los capaces por exceso de energías de hallar dondequiera pretexto para *funcionar* vitalmente. Cuando piensa en la dicha imagina un remolino y una convulsión. Si fuera posible irse a vivir dentro de un cuadro del Greco, Baroja sería el primer inquilino. En vista de que no puede, revive las *acciones* de Aviraneta. Y por las mañanas, cuando el reuma no le estorba demasiado, las vierte sobre el papel.

---

(1) Acaso no haya habido un hombre con menos *intimidad* que Napoleón.

«La acción por la acción —dice en este tomo V— es el ideal del hombre sano y fuerte.»

Si creyera urgente precisar en qué discrepa mi manera de sentir de la que Baroja ejercita, y antes que él todos esos ilustres partidarios del extremo activismo, hallaría buen pretexto para ello en esta frase.

Desde luego, sospechamos que para el hombre de acción *sano y fuerte* la acción no es el ideal. El hombre sano y fuerte cree en muchas cosas, en un porvenir del mundo, tal vez en un credo religioso, político o filosófico; de todas suertes, en una idea. La acción es, más bien, el ideal de Baroja, que no es sano ni fuerte, sino acaso reumático y dispépsico. Nos llega, pues, una vislumbre de que el *activismo*, con el cual hemos estado de acuerdo durante gran parte del camino, no es tampoco la ideología suficiente a nuestros corazones. Pero creo deber insistir en que no urge acentuar esta divergencia: aún tenemos que aprender mucho de aquella opinión, aún están por explotar sus mejores venas, aún podemos correr mucho trecho incitados por su espuela.

Sin necesidad de entrar más adentro, notamos la parte de error que hay en Baroja cuando vemos que nos da a Aviraneta como un hombre de acción. No hay tal: Aviraneta es solamente un aventurero. Baroja reduce la *acción* a aventura. Esta confusión trae no pocas perturbaciones a la obra del novelista.

La diferencia entre ambas cosas es grave. En el aventurero no hay más que el perfil dinámico de un hombre de acción. Mientras éste halla la justificación de sus esfuerzos en el nuevo cariz que ha logrado imponer a la realidad, es para el aventurero el resultado a obtener meramente un resorte que dispara sus movimientos. En aquél, la idea es motivo de la pasión; en éste, es sólo el pretexto. La idea constitucional actúa como pólvora en Riego; en Aviraneta, como fulminante (1).

El aventurero no cree en nada: siente dentro de sí una como turbulencia sin orientación concreta, que le empuja a buscar aquellas situaciones peligrosas de las que sólo se puede salir poniendo a máxima tensión las energías. En este sentido, no cabe mayor acierto que escoger a Aviraneta como ejemplar admirable de aventurero. En la historia y, según parece, entre sus contemporáneos, ha gozado de

---

(1) Baroja percibe la diferencia entre ambas clases de hombres, y en *Los caminos del mundo* hace un interesante paralelo entre las psicologías de Riego y Aviraneta. Pero no titubea en preferir la de éste.

una fisonomía equívoca. No se supo nunca bien cuáles fueron sus opiniones políticas. Sirve hoy a unos, mañana a otros. Pero cada día consume una cantidad enorme de esfuerzo. Y esto es lo que interesa a Baroja. Puesto que el mundo está hueco —viene a decir—, llenémoslo de coraje.

La aventura da una ficción de sentido a la vida, la hace interesante, pone en ella claroscuro, matiz, peripecia. Como el ritmo presta a los sonidos un alma virtual con sólo agruparlos y distanciarlos, hace la aventura que las horas, de suyo indiferentes, representen variados papeles: y así es la una el comienzo del peligro, la otra su plenitud, la otra su dominación (1).

XII

Estos rasgos principales creo hallar en la intención con que Baroja se acerca a la literatura. Ahora convendría estudiar cómo la realiza en su obra. Pero si de la sensibilidad de Baroja tengo la mayor estimación, no me acontece lo mismo con sus libros, tal y como éstos se presentan. Si en España existiese crítica literaria, habría Baroja hallado hace tiempo un correctivo que tal vez hubiera impedido ciertos graves defectos de su producción. Hay artistas que no necesitan de la colaboración del crítico para realizarse a sí mismos en su obra. Otros, en cambio, han menester de él como de un amigo sagaz. Mas para ser justo y atinado un estudio del arte de Baroja necesitaría muchas páginas. Quédese, pues, para otra ocasión, ya que ésta no ha de faltar. En Baroja se suceden los volúmenes con una periodicidad rigorosamente astronómica. Por el otoño, se van las últimas hojas de los árboles cuando en los escaparates brotan las hojas de un nuevo volumen de Baroja. Hacia mayo, no sabemos bien quién ha venido, si la primavera o Aviraneta. Este ritmo zodiacal de su literatura es ya una objeción contra ella.

Me limito, en consecuencia, a algunas observaciones en torno al último tomo publicado, que se titula: *Los recursos de la astucia* (2).

---

(1) Léanse sobre la aventura las páginas sugestivas de Simmel en sus *Essais de philosophie relativiste* o en su obra *Philosophische Kultur*.

(2) Dejo intactas numerosas cuestiones, en alto grado sugestivas, que esta obra y la serie a que pertenece darían motivo a tratar. Así, por ejemplo: ¿es un azar que tres escritores tan representativos de la hora actual como *Azorín*, Valle-Inclán y Baroja, entre sí tan heterogéneos, se

No caigamos en la ingenuidad de averiguar por qué se llama así. Al poner títulos a sus libros Baroja se siente *sansculotte:* no los toma en serio. Recuérdese que lo propio acontecía a Stendhal. Taine estuvo tres meses pensando qué quería decir *Le Rouge et le Noir*. Yo, aleccionado por la experiencia, no emplearé ni tres minutos en resolver por qué se llama *Los recursos de la astucia* una novela donde hay amor y odio, emboscadas y huídas, pero ni un átomo de astucia.

XIII

SOBRE EL ARTE DE BAROJA

El libro se compone de dos partes sin parentesco alguno. La primera se llama *La Canóniga*, y es una novela corta donde Baroja imagina la vida de Cuenca hacia 1823. Puede valer muy bien como un ejemplo de su arte.

El procedimiento excesivamente impresionista que sigue Baroja en la propia vida, lo mismo que en sus novelas, dificulta mucho la comprensión de una y otras. No se presenta nunca el objeto al lector, sino sólo la reacción subjetiva ante él. En la lírica es esto posible. En una novela o en una teoría es fatal. Así, me temo que estas páginas, llenas de adivinación, de justeza y de talento, sean poco claras para quien no ha estado en Cuenca y no ha visto aquella ciudad misteriosa, negra y empinada, semejante a un dragón alerta en la boca de su cueva.

Narra Baroja la vida horrible de estas viejas ciudades nuestras hechas con ruinas y angostura, donde hozan las pasiones arrinconadas, comprimidas como las fieras en sus jaulones. En la ruina, lo selvático y feroz se manifiesta mejor que en el desierto o el bosque virgen, porque se ve cómo las formas inferiores de la naturaleza se vengan de la cultura fracasada. No hay cosa más agria y brutal que el imperio de los yerbajos espinosos en un claustro arruinado. Prietos entre las paredes de la urbe vieja, explotan los instintos silbando como alimañas y se revuelven con una crueldad y una acritud desconocidas en las selvas. Prolongan su vida estos pueblos lejos del

---

hayan encontrado, por caminos muy diversos, en el campo de la historia? ¿Y especialmente en la historia de la España romántica? ¿Qué significan ese año 23 y ese año 35 y, en general, todo ese período antes menospreciado y que hoy nos parece conmovedor?

mundo, no sólo cerrados en sí mismos, sino cerrados *contra* el exterior, devorando sus propias entrañas. «Su majestad el odio» llama con hondo acierto Baroja uno de estos capítulos, donde nos hallamos en trato con curas negros, atauderos, sepultureros... La sombría ciudad llega a alucinarnos y nos parece una carroña gigantesca habitada por aves de rapiña, que se atormentan sin piedad unas a otras.

Cierto que esta bárbara atmósfera produce, en alguna rara ocasión, formas sentimentales, de amor femenino sobre todo, donde la entereza bravía de lo infrahumano es sin pérdida transportada a la clara región del espíritu. Y entonces, entonces yo creo que nos hallamos frente a una de las cosas sublimes que existen en el universo. Mas sobre este punto, silencio. Es uno de los sacros misterios de España que no conviene tocar sino en un momento de extática visión.

En *La Canóniga* no hay nada de esto. La mujer que lleva tal mote es un caso de explosiva sensualidad, que como un tumor hediondo suele germinar en el atroz ascetismo de nuestros pueblos de piedra.

Es incalculable el talento que Baroja derrocha en la invención de personajes, cada uno de los cuales encierra condensadas alusiones a un elemento esencial de la vida y de la época. El sabio canónigo Chirino, que oculta en el muro sus lecturas favoritas de escéptico y racionalista; el penitenciario Sansirgue, *gruesa araña peluda*, capaz de todo lo que es capaz una araña; Damián Diente, que bajo su reloj de figuras, donde Caronte en la barca preside las horas, hace ataúdes y filosofía, etc., etc.

Como ejemplo de la liberalidad con que Baroja vuelca sobre sus libros motivos inspirados, certeros, chispeantes de sutilezas y humorismo, léase este párrafo, tomado a *Los recursos de la astucia:*

«La historia de Sor Maravillas era tragicómica.

»Había ido al convento de niña con su tía, que era la Superiora, y de oír a todas las monjas que la vida del claustro era la mejor, decidió profesar. Al comunicárselo a su tía la Superiora, ésta dijo que no, que antes su sobrina tenía que ver el mundo y sus grandezas y sus complicaciones, y un día de agosto sacaron a la muchacha del convento en compañía de la señora Benita y la hicieron dar una vuelta por el pueblo desierto, polvoriento, abrasado por el calor. Sor Maravillas volvió de prisa al convento diciendo que el mundo no le ilusionaba.»

Y, sin embargo, Baroja no consigue introducirnos en la realidad

por él intentada. Leemos éste como sus demás libros, y al doblar la última página se nos borra de la fantasía cuanto nos ha contado. Queda, a lo sumo, un rumor de enjambre en nuestra memoria, la huella de haber pasado ante nosotros innumerables personajes que hacían una pirueta, se trataban un instante unos con otros y luego desaparecían por el escotillón.

Con la novelita a que me estoy refiriendo quizá pasa esto menos que con las demás obras del autor; en cambio, la segunda parte del libro acusa este defecto en proporciones extremadas.

No es tan fácil, como a primera vista se antoja, señalar el origen de esta falta. La dificultad proviene de que se halla estrechamente unida a una de las más geniales cualidades de su obra.

¿Quién no ha sentido, a veces, leyendo esas páginas de Baroja —donde los acontecimientos más diversos van y vienen rápidos, sin patética, insignificantes, rozando apenas nuestra emoción, exentos de un ayer y de un mañana—, quién no ha sentido como el paso veloz de la vida misma, con su carácter de contingencia, de azar sin sentido, de mudanza constante, pero constantemente vulgar? Por un día que al llegar nos clava su puñal en lo hondo del sentimiento, años enteros resbalan sobre nosotros, de cuyo contenido nos es tan difícil acordarnos como de una novela de Baroja. Sabemos que durante ese tiempo han pasado, al través o ante nosotros, muchas cosas, pero inconexas entre sí, faltas de trayectoria y organización, empujándose las unas a las otras, sin que ninguna alcanzase lo que yo llamaría espesor sentimental, tercera dimensión. Cuanto acaece es externo a nosotros, no acaece en nosotros, sino en un plano de dos dimensiones, como la pantalla del cinematógrafo. Es un acontecer superficial.

Este lado de contingencia e insignificancia que hay en la vida se echa de ver cuando lo comparamos con una hora de pasión. El amor, el interés, la ambición exacerbada nos hacen tomar parte en los acontecimientos; el eje de nuestro ánimo se pone a intervenir en ellos. Esperamos unos con ansia grande, otros con curiosidad, otros con indiferencia; de lo pretérito conservamos una parte como si aún perdurara, mientras el resto, en varia gradación, se esfuma, al modo de las lejanías en un horizonte. Merced a esto parecen los sucesos gozar de doble existencia: una fuera, en la superficie de lav ida; otra dentro, en la perspectiva emocionada de nuestro corazón.

En las novelas de Baroja no nos suele afectar nada; la vida desarrolla sus sordas mutaciones sin que el lector encuentre motivo

para acumular a la impresión de una página el efecto de la anterior y el afán por la siguiente.

A esto deben, sin duda, los libros del escritor vasco una porosidad que no hallamos en ningún otro estilo.

En este punto, como en tantos otros, *Azorín* representa el polo opuesto de su fraternal amigo. El arte de *Azorín* se apodera del lector a la manera de un encantamiento; sentimos que a la par obran sobre nosotros una delicia y un maleficio. Sus libros, tan delicados y trémulos, huelen siempre a cuarto cerrado—donde alguien, es cierto, dejó olvidadas unas violetas. Es un arte maravilloso, pero enfermizo, que tiende a construir recintos herméticos.

En la obra de Baroja, por el contrario, circula el aire de punta a punta. Aun esto es poco decir, porque tales libros no tienen punta, no tienen paredes, están abiertos a todos los vientos, podían prolongarse indefinidamente por el principio y por el fin, o viceversa, contraerse a veinte páginas. Son libros sin cámara, sin interior, donde no encontramos más que poros. En cada página se empieza y a la vez se concluye, reflejo del alma de Baroja, que nace y muere en cada instante, pues buscar un acuerdo con lo que ayer pensó y sintió le parecería sobornarse a sí mismo.

Llévale esto fatalmente a hacer de todas sus novelas libros de viajes. Siempre andamos en ellos por hospederías y posadas, de pueblo en pueblo, rodando caminos. A veces nos seduce con la gracia de la buena vida, trashumante y discontinua, desintegrada y atómica. En oposición a la de *Azorín*, es ésta una literatura higiénica; a la zaga de los personajes corremos las cuatro partidas.

Pero si esto era suficiente para tratar el tema del vagabundo, no lo es cuando se nos quiere introducir en una vida aventurera. Al cambiar de asunto, Baroja no ha cambiado de técnica, y esto es fatal. La aventura supone unidad de los momentos dramáticos; aventura es dramatismo, y la crónica de Aviraneta carece de él por completo.

Lo que antes denominaba yo espesor sentimental pudiera también llamarse dramatismo. ¿Por qué no lo consigue Baroja?

Tal vez si penetrásemos un poco en esta cuestión encontraríamos la causa decisiva en la dispersión anómala que padece su propio espíritu (1). Pero aun quedándonos dentro de la técnica literaria, hallamos explicación satisfactoria.

Si de la obra de Baroja se hiciese, como de la de Balzac, un censo,

---

(1) Véase el citado artículo de *La Lectura*.

sospecho que en el número de personajes dejaría atrás la *Comedia humana*, no obstante su menor extensión. Llueven torrencialmente sobre cada volumen las figuras sin que se nos dé tiempo a intimar con ellas. *Ut quid perditio haec?* ¿Para qué este desperdicio? La posibilidad material de hacinar tal cúmulo de personajes revela que no trata el autor a cada uno como es debido. En efecto: analícese cualquiera de sus libros, y se verá cómo la mayor parte de estos personajes no ejecutan ante nosotros acto alguno. En dos o tres páginas resume el autor su historia y juzga su personalidad. Hecho esto, los vuelve a la nada, y el libro, más que una novela, parece el pellejo de una novela.

¿No es absurdo proceder semejante? Baroja suplanta la realidad de sus personajes por la opinión que él tiene de ellos.

He aquí una de las maneras de este autor que a mí no me caben en la cabeza. Que invente un novelista figuras humanas y en lugar de mostrárnoslas ellas mismas, en sus actos externos e internos, las deje fuera del libro y en su lugar nos refiera lo que él piensa de tales criaturas desconocidas de nosotros, me parece una extravagancia indefinible.

Además, me parece un vicio.

Como toda virtud es a la par una limitación, tal vez sorprendemos aquí lo que tiene de unilateral vivir sólo de nuestro fondo insobornable. Fácilmente, el empeño de ser sinceros nos lleva al furor de opinar, de conceder prematuramente valor de juicios plenos a aquellos movimientos de nuestro ánimo en que éste prepara su reacción definitiva ante cosas y personas. En lugar de gozarse demorando todo lo posible la sentencia, para dar tiempo a que el objeto presente sus amplios testimonios, quien padece este furor opinante se apresura a disparar su juicio. Llégase a perder por completo la aptitud de contemplar y a convertirse el individuo en una especie de juez loco y ciego. No es este extremo el caso de Baroja; pero creo yo que debiera alimentar más su sinceridad con la pura contemplación. El primer mandamiento del artista, del pensador, es mirar, mirar bien el mundo en torno. Este imperativo de contemplación, o *amor intellectualis*, basta a distinguir la moral del espectador de la que establecen los *activistas*, no obstante sus múltiples coincidencias.

Sobre este error de suplantar la presencia real en la obra de los personajes secundarios por el concepto que de ellos ha formado su propio autor —algo así como si Dios, en vez de colocar a Adán en el jardín de Edén, hubiese dejado en el limo un volumen sobre la psicología del primer hombre—, sobre este error, digo, comete

Baroja el de que sus figuras principales no suelen interesarse con calor suficiente en los sucesos de la novela. Y si ellos mismos no se interesan, ¿cómo va a interesarse el lector? Diríase que la trama de la novela, el sistema de los acontecimientos, va por un lado y las almas de los personajes por otro. Las cosas que les pasan cáenles por de fuera. Por esto, sus actos no aclaran ni patentizan casi nunca su psicología. ¿Cree Baroja haber revelado a los lectores con evidencia novelesca el carácter de Aviraneta, a pesar de hallarnos en el tomo V? Yo encuentro en estas *Memorias* capítulos admirables de psicografía, donde en forma de tesis general se diserta sobre la condición del raro personaje (1). Pero luego las cosas que hace parecen hechas por un autómata. No basta para que percibamos la turbulencia de su ánimo aventurero con que en un tomo —por ejemplo, en *Los caminos del mundo*— pase de ser abate en Francia a ser buhonero en Bilbao, cosechero en Burgos, barbero y fraile en Madrid. Si un libro quiere conmovernos con la absurda contingencia que llena el cauce de la vida, es menester que él no sea también contingente. La teoría *tiene que «entender» lo ininteligible como tal*—decía Hegel. Asimismo, el arte de lo que no tiene trayectoria ni sentido necesita de sentido y trayectoria.

Cuando Baroja mira al cielo le preocupan sólo las estrellas fugaces: el Sol le parece un señor burgués y petulante, acaso jefe superior de administración, que hace todos los días lo mismo. En cuanto a la Luna, hacendosa y ordenada, podría, a su juicio, pasar por una señorita de *comptoir* un tanto ridícula. Ama los astros errabundos y, a lo sumo, tolera los cometas.

XIV

LA PROSA Y EL HOMBRE

Estos defectos existen en la literatura de Baroja; pero con creces los compensa cierto defecto que no hay. A primera vista extrañará el sesgo de la alabanza y pudiera, en efecto, ser de aquellas cosas que sólo deben decirse al oído de las personas escogidas, dueñas de una clara visión estética.

Eso que no hay en el escritor vasco, y que por su mera ausencia

(1) Véase, por ejemplo, el capítulo *La moral del tirano* en *Con la pluma y con el sable*.

vale como una grande virtud positiva, es la retórica. No voy ahora a desenvolver esta cuestión: estoy cierto de que los mejores se hallan en ello de acuerdo conmigo, y no me corre prisa buscar la connivencia con los peores.

Quien acierta a escribir sin retórica es un gran escritor: *tertium non datur*.

Porque retórica no puede significar ampulosidad ni rebuscamiento: caben estilos ampulosos y rebuscados sin retórica. Yo diría: todo estilo o trozo de estilo inexpresivos son retórica. Cuando las palabras o los giros no responden exclusivamente a la necesidad de expresar un pensamiento, imagen o emoción vivazmente actual en el alma del autor, quedan como materia muerta y son la negación de lo estético.

Una pregunta nos ocurre al punto: si no fue la urgencia de dar salida a un pensamiento, imagen o emoción, ¿qué movió a elegir esos vocablos y frases inanes? Evidentemente, el deseo de asemejarse a un autor o épocas ilustres y hacer creer a las gentes que somos ellos. Esto es, en ética como en estética, la esencia del pecado: querer ser tenido por lo que no se es. Y la retórica es ese pecado de no ser fiel a sí mismo, la hipocresía en arte. El *casticista*, por ejemplo, es un retórico nato.

Ahora bien, lo normal y corriente en los hombres es vivir de esa manera ficticia. Pensamos, sentimos y queremos lo que vemos a otros pensar, sentir y querer. Muy pocos consiguen disociarse de esa existencia enajenada. Y esta disociación, este dejar de pensar y sentir como otros pensaron o sintieron es una misma cosa con haberse creado una personalidad independiente. Por esto decía yo antes que entre la retórica y el buen estilo no hay término medio; no lo hay entre la imitación y la invención.

Hallándose la elocución nutrida por completo de intimidad, es estéticamente perfecta. Podrá nuestra predilección dirigirse a uno u otro módulo literario; pero todos poseen beligerancia artística (1). ya aspire el lenguaje a *numerosidad*, es decir, melodía, como intentaba

---

(1) Otro punto sobre que un día insistiré, porque de él depende la casación de muchas discusiones estéticas. No se advierte que las obras de arte, como todo lo que es objeto de valoración, son sometidas a dos ordenaciones o jerarquías distintas: una, según sus rangos objetivos; otra, según nuestra personal preferencia. Y ambas son perfectamente comportables cuando se tiene en cuenta la dualidad de planos en que se realizan. Así, las virtudes tienen una jerarquía inquebrantable en el sistema de la ética; pero cada uno de nosotros prefiere acaso una virtud distinta y tal

Fray Luis de León, ya a ser *suculento y nervioso*, según Montaigne prefiere, o vaya a entonarse en el *Código civil*, como Stendhal, o busque *lo stupore*, como el marinismo.

La expresión de Baroja, privada de rotundidad y de deleite, lo mismo que su impresión de la vida, es la prosa ideal para que en ella fluya una de las más delicadas maneras de ser hombre: la sinceridad.

Porque a ello volvemos una y otra vez y desde cualquier punto de la periferia cuando meditamos la obra de este español heteróclito. Sinceridad, lealtad consigo mismo, asco hacia la ficción y el artificio —son eje y motor de su alma, de su arte y de su vida. Merced a ella nos presenta el ejemplo de una independencia genial en una sociedad como la nuestra, donde todo es compromiso y rendimiento.

Libre, ilimitadamente libre, cruza este hombre por nuestro paisaje español, empujando un corazón dolorido y, a la par, reidor. Incapaz de pacto, vive señero, ausente de todos los partidos políticos o doctrinales, que facilitan el éxito y hasta la congrua sustentación. No cuenta con resonadores preparados que aumenten el volumen de su voz. Perpetuo vagabundo, abre entre los grupos que el interés compagina paso a su espíritu agudo y noble, como un acero antiguo. Siempre dirá lo que siente y sentirá lo que vive —porque no vive al servicio y domesticidad de nada que no sea su vida misma, ni siquiera el arte o la ciencia o la justicia. Llámese esto, si se quiere, nihilismo—; pero entonces es nihilismo la actitud sublime: sentir lo que se siente y no lo que nos mandan sentir.

Poco puede esperar de la sociedad quien de este modo se resuelve a afirmar su libertad íntegra. La sociedad es un contratista de servicios y la organización del utilismo. Por eso, el puro amor y la pura belleza y la pura verdad son arrojados de la plaza de abastos social. Baroja no es nada, y presumo que no será nunca nada. Todavía, después de haber publicado cerca de treinta volúmenes, suena en el público su nombre como el de un escritor de extramuros.

Cierto que nuestro vasco es tan inasequible a la lisonja como al vituperio. Le sería placentero, ciertamente, verse convertido en *gloria nacional*, porque entonces le invitarían a algunos salones, donde

---

vez una que no es la primera en el orden objetivo. Así, en arte me ocurre a mí que prefiero las obras donde se agita un cierto barroquismo, y, no obstante, percibo claramente que en un orden ideal de valoración corresponde el primer rango a las que irradian una clásica serenidad estelar. Véase en las páginas 18 y 19 algunas primeras noticias sobre el «perspectivismo».

podría contar anécdotas ciclópeas a unas mujeres hermosas. La gloria, pues, se le presenta reducida a las proporciones de una grata sobremesa.

Por otra parte, no creo que haya nadie en quien los vituperios recibidos despierten más franca hilaridad. No hace mucho encontré a Baroja sumamente alborozado; acababa de leer un periódico de Cuba, donde un escritorzuelo ultramarino le llamaba «*ese grosero buey vasco*». La necia agresividad del *homo sapiens* le divierte tanto como la pedantería. Uno de sus días más regocijados debió ser aquel en que, con motivo de una polémica sobre la oriundez etnológica de los catalanes, don Pompeyo Gener le calificó solemnemente de «*ogro finés injerto en godo degenerado*».

A pesar de los defectos y limitaciones de su obra, sospechamos en ella no sé bien qué esencias de humanidad, vagido de tiempos futuros. Y no sería inverosímil que dentro de cincuenta o sesenta años gentes selectas y curiosas buscasen las huellas, los hechos y los dichos de este convecino nuestro, calvo y humorístico, que todas las tardes del invierno vemos pasear por la calle de Alcalá debajo de un abrigo de piel de camello. Esto nos ocurre hoy, por ejemplo, con Stendhal, quien después de todo fue para sus contemporáneos no más que un *señor* ventrudo y cínico, abonado a la ópera y grafómano.

XV

Cierto día fue nuestro novelista invitado a firmar en el álbum de un establecimiento público. Estaban las páginas llenas de nombres, bajo los cuales se amontonaban títulos nobiliarios, académicos y administrativos. Tomó la pluma y escribió: *Pío Baroja, hombre humilde y errante*.

UNA PRIMERA VISTA SOBRE BAROJA (1)

(APÉNDICE)

UNOS CUANTOS DATOS

Si abrimos *El árbol de la ciencia* por la página primera y leemos hasta la sexta, aprenderemos en tan breve espacio cómo acontece el absurdo de que la clase de Química de la Facultad de Medicina se da en la Escuela de Arquitectura, que los estudiantes son unos bárbaros y el profesor «un pobre hombre presuntuoso, ridículo», que parece «un francés petulante». Andrés Hurtado se encuentra en esta primera clase con un compañero de Instituto, Aracil, a quien acompaña un amigo, Montaner. Y tenemos que ya en esta página 10, «Andrés experimenta por Julio Aracil bastante antipatía, pero mucha mayor aversión por Montaner». Además, «los dos condiscípulos se encuentran en esta primera conversación completamente en desacuerdo».

(1) [En las dos primeras ediciones de este primer volumen de *El Espectador*, a continuación del anterior ensayo, iba la primera parte del artículo «Sobre el genio de la guerra y la guerra alemana», pero, a partir de la tercera edición, este trabajo se unió a su segunda parte en el tomo II de *El Espectador* y, en cambio, incluyó aquí Ortega otro ensayo, «Una primera vista sobre Baroja», anteponiéndole la siguiente advertencia: «Este estudio sobre Baroja fue escrito, impreso y no publicado en 1910. Más tarde, en 1915, apareció en *La Lectura*. Por su insuficiencia no había querido nunca recogerlo en volumen. Creo sin embargo, que contiene algunas ideas aprovechables y, sobre todo, refleja la impresión que hace dieciocho años recibía de la obra barojiana un lector joven y despavorido. Por estos motivos me decido a incluirlo en esta nueva edición del primer *Espectador* (en 1928) como apéndice del ensayo menos inmaturo». Por otra parte, entre las «Meditaciones» que Ortega anunciaba en su libro *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1914, figura como tercera de ellas la denominada «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa». Pues bien, entre los papeles inéditos del autor ha aparecido el texto manuscrito de esa tercera «Meditación» y hemos advertido que lo publicado bajo el título «Una primera vista sobre Baroja» no es sino la parte final de ella. El resto del trabajo se ha publicado en 1960, y se incluye en el volumen IX de estas *Obras Completas*.]

Si, empero, abren ustedes el libro por la página 67, hallarán que «el hospital aquel (San Juan de Dios), ya derruido, por fortuna, era un edificio inmundo, sucio, mal oliente»; que «el médico de la sala, amigo de Julio, era un vejete ridículo... Lo miserable y lo canallesco era que trataba con una crueldad inútil a aquellas desdichadas».

Todo esto en la página 67; pero llegándonos a la 68 tenemos que «aquel petulante idiota... era un macaco cruel este tipo», y «Aracil no podía soportar la bestialidad de aquel idiota».

Pasemos a la 69: «¡Canalla! ¡Idiota!—exclamó Aracil, acercándose al médico con el puño levantado:

»Sí, me voy, por no patear las tripas a ese idiota miserable.»

En la página 87: «Julio le presentó a un sainetero, un hombre estúpido, fúnebre», y se dice que «Antoñito era un andaluz con una moral de chulo».

En la 89: «El amante de Pura, además de un acreditado imbécil, fabricante de chistes estúpidos, como la mayoría de los del gremio (saineteros), era un granuja, dispuesto a llevarse todo lo que veía».

Estas gentes «hicieron una porción de horrores con una mala intención canallesca». E inmediatamente se habla de «las hijas, dos mujeres estúpidas y feas».

En fin, en la página 100: «Pero usted es un imbécil, una mala bestia».

Aun cuando en nada de esto hubiera motivo de extrañeza, lo habría en que, después de todo esto, allá por la página 253, le ocurre a Baroja hacernos la siguiente comunicación: «Comenzaba a sentir una irritación profunda contra todo».

La lista de improperios que, con los cogidos al azar, queda hecha, podía ampliarse indefinidamente. Los vocablos que significan la máxima irritación son característicos de la literatura de Baroja. Yo no olvidaré jamás que en cierta ocasión, conforme salíamos del Ateneo, me manifestó «que la jota le parecía una cosa repugnante» (1).

Harto conocida es la importancia que para aprehender y fijar la individualidad de un artista literario tiene la determinación de su vocabulario predilecto. Como esas flechas que marcan en los mapamundis las grandes corrientes oceánicas, nos sirven sus palabras preferidas para descubrir los torbellinos mayores de ideación que componen el alma del poeta.

Pues bien; en este caso, los vocablos de elección son los más graves y extremados, los que habitan en los barrios bajos del Diccionario.

¿Qué quiere decir esto? ¿Cómo es posible que un escritor manipule preferentemente palabras de este linaje —canalla, estúpido, imbécil, repugnante—, que tienen significado tan poco concreto, y, por otro lado, tan fuertes, tan duras, tan excesivas, que no permiten claroscuro, entonación, perspectiva ni matiz? Esa preferencia por vocablos antiestéticos —antiestéticos no por groseros, sino por inaptos para la plástica literaria— es claramente incompatible con una poderosa voluntad de hacer arte. Y ya en este primer detalle tropezamos con lo que hemos de hallar repetidamente: Baroja no escribe, en última instancia, por amor estético, por imperiosa moción de una creadora apetencia de arte, sino que las novelas sirven a Baroja para satisfacer una necesidad psicológica suya, personalísima. Entendido *cum grano salis*, puede afirmarse que Baroja no escribe como artista, sino como podía organizar una familia, poner una bomba, tomar bicarbonato o aherrojarse en la Trapa.

El improperio, típico elemento en el vocabulario de Baroja, merece algunas reflexiones.

Se trata de averiguar lo que representan en la fauna de un lenguaje los improperios.

La palabra pretende hacer externo lo interno, sin que deje de

(1) «El hombre me parece la cosa más repugnante de este planeta». *El tablado de Arlequín*.

ser interno. No es un signo cualquiera, sino un signo expresivo. Con el traje de luto indicamos, designamos nuestra tristeza, pero no la expresamos. No hay tristeza en el traje de luto; la tristeza se supone dentro de él, en su interior, en el corazón del hombre vestido de negro. Lo interno queda interno y celado; para exteriorizarse deja de ser lo que era.

Pero una poesía que exterioriza la tristeza del poeta amargado es ella misma triste. El estado interno del poeta ha pasado tal como era al exterior, y nosotros, al leer los versos, revivimos íntima e inmediatamente el dolor que estremeció las entrañas de aquél.

Podemos suponer que la intimidad de un sabio debe estar henchida casi en su totalidad de conceptos, observaciones y razonamientos exactísimos y complicados sobre puntos de su ciencia. Este espíritu admirable debe hallarse lleno de realidades científicas, es decir, de nociones e imágenes, donde lo subjetivo, lo individual, lo sentimental apenas se mezcla. Para poner fuera ese mundo exacto, real, que lleva dentro, necesita el sabio de un idioma exacto, sumamente trabajado, capaz de toda precisión y libre de los caprichos subjetivos. Por eso se expresa en términos técnicos, palabras cristalizadas, rígidas, geométricas, de silueta expresiva tan inequívoca, que son ellas mismas como cosas.

El lenguaje técnico es una forma extrema de lenguaje en que la palabra expresa un máximo de idea y un mínimo de emoción.

Piénsese ahora en lo que habrá dentro de las almitas de vidrio que llevan los niños. Apenas si distinguen unas cosas de otras. Como decía Goethe: «las cosas son diferencias que nosotros ponemos». Los niños no han tenido tiempo de poner muchas, y las que han puesto son poco profundas, son surcos imperceptibles, como esas arrugas que suelen modelar suavísimamente la piel verde de los quietos estanques. Llevan los niños apenas conceptos, nociones, ideas de las cosas. Sus pasiones vaporosas e inquietas toman formas mudables, como las nubes que Hamlet mostraba a Polonio; pues bien: lo que los niños llaman cosas son en realidad las siluetas fugitivas que se van dibujando en sus pasiones. Por esto, los niños dan gritos de avecilla corriendo por el sol de los jardines. ¿A qué más? Gritos inarticulados. La articulación es necesaria a la palabra, a fin de aprisionar el contorno preciso y estable de los conceptos, de las imágenes exactas y complejas; mas para expresar una explosión de alegría o de la amargura donde el motivo, la causa, son informes y sin interés, donde lo importante —la realidad interna— es la conmoción del alma toda, lo subjetivo, basta con un grito.

El lenguaje de los niños, y en general el de la pasión, es otra forma extrema del lenguaje, en que la palabra, que aun casi no lo es, expresa un mínimo de idea y un máximo de afectividad. Esto es la interjección, o sea el término técnico de las pasiones.

Entre ambos extremos flota la vida del idioma; la interjección es su germen, el término técnico es su momia. Y paralelamente corre aquella interioridad por él extrinsecada, desde la psique elemental, apasionada y discontinua a la mente unificada que cristaliza en un sistema de ideas.

Toda palabra tiene, pues, dos polos, dos direcciones. Una de éstas la empuja a expresar puramente una idea; la otra tira de ella hacia atrás y la induce a expresar puramente un estado pasional. En cada momento, lo que cada palabra expresa es un compromiso entre ambas tendencias.

La casta varia y numerosa de los vocablos ha debido originarse por diferenciación de ciertas interjecciones madres. Y todos ellos, por eruditos y doctorales que parezcan, conservan algo de la pasionalidad que su madre expresó. De aquí que sea posible volver a emplear el término más severo de la ciencia, que porta un concepto metódico con la dignidad que un estandarte el presidente de una cofradía, como si fuera una interjección.

Pues bien; los improperios son palabras que significan realidades objetivas determinadas, pero que empleamos, no en cuanto expresan éstas, sino para manifestar nuestros sentimientos personales. Cuando Baroja dice o escribe «imbécil», no quiere decir que se trate de alguien débil, *sine baculo*, que es su valencia original, ni de un enfermo del sistema nervioso. Lo que quiere expresar es su desprecio apasionado hacia esa persona. Los improperios son vocablos complejos usados como interjecciones; es decir, son palabras al revés.

La abundancia de improperios es el síntoma de la regresión de un vocabulario hacia su infancia o, cuando menos, de una puericia persistente y que se inyecta en el léxico de las personas mayores.

HIPÓTESIS DEL HISTERISMO ESPAÑOL

Supongo que al llegar aquí habrá acudido a la mente del lector un tropel de fenómenos característicos de nuestra vida española, afines a esos datos del arte de Baroja.

Casi todas las palabras que usa la parlería política de nuestros conciudadanos son simplemente improperios. Clerical no quiere decir, en labios de los liberales, hombre que cree en la utilidad de las órdenes religiosas para el buen vivir histórico de un pueblo; quiere decir directamente hombre despreciable. Liberal no equivale a partidario del sufragio universal, sino que en voz de un reaccionario viene a significar hombre de escasa vergüenza.

Cuando en 1909 el digno fiscal del Tribunal Supremo fue a Barcelona realizó en la persona del señor Valenti Camp el descubrimiento de un «kantiano exaltado». Para el sobredicho fiscal, no era kantiano sencillamente una manera peculiar de imaginarse el mundo, sino un ser que le parecía odioso y temible. Este fiscal no fue a Barcelona precisamente a formar la lista razonada de las filosofías catalanas; más bien se trataba de una lista de personas aptas para ir a la cárcel. Y todo el vocabulario quedó reducido a la mínima función de expresar los odios y temores personales de su excelencia.

Mas en todas las tierras del planeta acontece cosa parecida. En cambio, es sabido que no existe pueblo en Europa que posea caudal tan rico de vocablos injuriosos, de juramentos e interjecciones, como el nuestro. Según parece, sólo los napolitanos pueden hacernos alguna concurrencia.

Como en nuestro país se publican tan pocos libros al cabo del año, si queremos averiguar el estado de espíritu nacional, tenemos que recurrir a la literatura difusa, a la que vive en las conversaciones de los cafés, en las aglomeraciones de las plazas, en los tranvías, en los pasillos del Congreso.

Esta literatura *dicha* se caracteriza por un elemento que da a los períodos todo su sabor y todo su ritmo: llámenlo ustedes como quieran, *ajo*, *taco* o interjección.

Tal fenómeno, por lo mismo que su frecuencia y extensión parece quitarle importancia, la tiene enorme.

En un momento de dolor dilacerante envía el alma con premura todas sus reservas de energía hacia aquel lugar por donde ha penetrado la impresión dolorosa. Queda por un instante en suspenso el resto de la vida psíquica y aun la fisiológica disminuye de pulso y el corazón se contrae y detiene: necesita el alma movilizar toda su emotividad hacia la brecha que en el flanco le han abierto. Ni se piensa, ni se ve, ni se oye. El alma íntegra es un arco a toda tensión de que va a salir como una flecha contra el enemigo dolor un ¡ay! ¡Cuán breve e insignificante el cuerpecillo sagitario de esta palabra! ¿Qué decimos, qué decimos cuando decimos ¡ay!? Nada decimos

sobre las cosas del mundo, pero decimos toda nuestra alma. Esta minúscula ampolluela del ¡ay! lleva a altísima presión, condensada, toda nuestra afectividad, es propiamente una congestión de sentimiento que en ella explota. Esta explosión nos liberta del desequilibrio emocional que el dolor moral o fisiológico sobrevenido nos causara. Para este uso normal ha puesto Dios en la tierra esas cosas llamadas interjecciones.

Pero ¿qué acontece a este hermano español que fue con nosotros ayer en el tranvía de la Cibeles a la Puerta del Sol?

Hablamos de cosas indiferentes para ambos: no obstante, nuestro amigo desparramaba entre sus frases sinnúmero de interjecciones. Eran éstas ya como un compás, como un ritmo que daba cierta arquitectura a sus frases del modo que a un edificio los cantos finos de las esquinas y los vértices agudos de los frontis. Y nuestro amigo, visiblemente sentía, cada vez que soltaba un *taco*, cierta fruición y descanso; se notaba que los había menester como rítmica purgación de la energía espiritual que a cada instante se le acumulaba dentro, estorbándole. ¿No es esto admirable? ¿Por qué sentía mi amigo tal fruición pronunciando palabras sin sentido o cuyo sentido le era indiferente?

Mi amigo se llama Juan Español. No posee grande entendimiento, administra una moralidad reducidísima, no se conmueve ante una obra de arte, es incapaz de heroísmo, va viviendo hacia la muerte como una piedra hacia el centro de la tierra. ¿Diremos que a este hombre le sobra energía psíquica? ¿No diremos más bien que le falta, que padece astenia espiritual?

¿Será acaso ese abuso de interjecciones, ese alarde de energías frecuente en el español más bien efecto de su debilidad espiritual?

Además de las interjecciones, es curioso el prurito de nuestra raza por expresarse con gestos excesivos.

A lo mejor, un compatriota, para decirnos que acudamos a una cita a las cuatro en punto, acompaña este «punto» con ademán de formidable energía, sacude el brazo como si en la mano llevara un alfanje y bajo el alfanje se hallara el cuello de un gigante y se tratara de degollar a éste. Claro está que después nuestro compatriota no acude a la cita. Nadie ignora que también en lo desaforado de los gestos ocupamos con los napolitanos y los judíos rusos la primera categoría en el globo.

Anda hoy sugestionando a gran número de psiquiatras alemanes y norteamericanos una teoría de las psicosis e histerias, debida

a Sigmund Freud, médico y profesor en Viena (1). Reducida a términos extremos, la teoría es la siguiente:

Toda representación lleva consigo, además de una imagen de la cosa o acción representada, un estado afectivo o energía psíquica concomitante. Un deseo fuerte es una representación lastrada con una ingente aglomeración de energía psíquica. Lo propio ocurre con la imagen de una escena violenta.

Al presentársenos ciertos deseos, nuestras convicciones morales o estéticas nos obligan a dejarlos insatisfechos. Pero un deseo que permanece insatisfecho es, según Freud, una condensación de afectividad que pugna por expandirse, por actualizarse, gastándose en forma de movimientos musculares o inyectándose en el resto de nuestras ideas y quereres. Esa pugna es dolor para el alma y resulta a menudo insoportable. Entonces nuestra conciencia, no contenta con dejar insatisfecho el deseo, lo expulsa fuera de sí misma, lo aherroja en los sótanos del alma y allí queda «inconsciente», sin poder volver, por lo común, al plano de la percatación. Con él va de lansquenete o mozo la energía psíquica, el afecto. Este permanece como un tumor de emotividad presto a estallar, a liberarse de cualquier modo. Mas habiendo sido expulsada la representación en cuyo servicio iba originariamente, se tiene que buscar otra cuyo tránsito a la plena conciencia y al mecanismo motor de los músculos no ofrezca dificultad. ¿Cómo encontrarla?

Las representaciones se hallan asociadas en largas cadenas, que componen la textura de nuestra alma. Gracias a esto, el afecto puede saltar de una representación a otra, de ésta a otra y así hasta llegar a una inocente, cuyo paso a la conciencia esté permitido, porque su enlace con la prohibida es remotísimo. Así penetra la emoción de contrabando, solapada, a una imagen indiferente, con la cual ya apenas si tiene que ver. Arribada a la conciencia, explota, y el espíritu en quien esto acaece se extraña de que ideas mansas que le ocurren le angustien o exalten tan desmesuradamente, y hasta le llevan a movimientos injustificados. Los brincos y gestos absurdos de los histéricos, las manías, obsesiones y tristezas de los neuróticos no son, según Freud, más que esto.

Esas intromisiones súbitas de afectos y de ideas, que no tienen

---

(1) Nótese que hago sólo referencia a aquella parte de las ideas de Freud de positivo valor científico. Para nada aludo a su método interpretatorio de los sueños ni a su grotesca ampliación de la génesis sexual a toda la vida de la conciencia. (No se olvide que todo esto fue escrito en 1910).

que ver con el curso del pensamiento, producen, claro está, una fragmentación de la vida intelectiva. Entran en la continuidad de una mente normal como cuñas y la hacen saltar en trozos; se interponen, se interyectan entre los miembros de una construcción intelectual y la hacen imposible. Por eso las almas de histéricos y neuróticos viven una vida discontinua, incompatible generalmente con el edificio de un ideario unificado y resistente. Son almas disgregadas en átomos, inconexas; almas dispersas, cuya existencia es un nacer y morir a cada instante, menesterosas, como efímeras, de condensar en esa vida instantánea toda su vitalidad. Almas inarticuladas que se expresan en interjecciones, porque ellas mismas lo son.

No puedo en este lugar detenerme a la consideración más detallada de este tema. Me basta con haber sugerido un punto de vista desde el cual se ve España como un paisaje de histerismo, de ese histerismo étnico que a veces se ha apoderado de todo un pueblo, que es acaso síntoma de un continente entero. Lo que llamamos África, la postura africana ante el universo, quizá no sea, a la postre, sino una postura histérica.

El chulismo, el flamenquismo, la bravuconería, la exageración, el retruécano y otras muchas formas de expresión que se ha creado de una manera predilecta nuestra raza podrían muy verosímilmente reducirse a manifestaciones de histerismo colectivo.

No se me oculta que al proyectar dos tipos clínicos de la patología individual como histeria y neurosis sobre la espiritualidad colectiva, dejan de ser enfermedades, en un sentido médico. Conste así. Pero se transforman en enfermedades, según un sentido histórico. Conste también.

En cierto sentido, encuentro en Baroja una manifestación superior del histerismo nacional. Todos somos un poco como él, pero somos menos sinceros. Lo mejor y lo peor de la España actual se presenta en Baroja a la intemperie, sin pellejo. Y lejos de ser esto una censura, repito que se me aparece como el más fecundo punto de vista desde el cual puede salvarse su obra, tal y como ésta se presenta. Dentro de cincuenta años, los libros de Baroja tendrán principalmente valor de síntomas nacionales.

Como para Baroja, suele ser para nosotros los demás iberos cada palabra un jaulón, donde aprisionamos una fiera, quiero decir un apasionamiento nuestro. En general, el humorismo español, del mismo modo que el de Baroja, comienza por ser malhumorismo.

Me ha contado Baroja que, durante su estancia en Roma, dio a leer *La Feria de los discretos* a una señora italiana de levantada alcurnia. Unos días más tarde preguntó el escritor a la dama «qué le parecía su novela», y ella le contestó sencillamente: «Questo Quintino e troppo impertinente!»

Si una ametralladora tuviera una opinión se parecería mucho a los personajes de *La Feria de los discretos*, de *Paradox Rey*, de *Aurora Roja*.

Se diría, en efecto, que a Baroja no le parece una idea digna de ser pensada si no contiene una impertinencia; esto es, si no es una idea contra algo o alguien. Sus ideas suelen ser contestaciones a ataques imaginarios que le mueven las cosas en torno; son reacciones automáticas con un fin defensivo.

¡He aquí un hombre que piensa por instinto de conservación, que piensa contra su derredor para no ser absorbido por él! Baroja eriza las páginas de sus libros en torno a sí mismo como un erizo sus púas.

Ahora bien; esto es conocido bajo el nombre de timidez. Tímido es el hombre preocupado de su propia defensa.

Será superfluo advertir que hablo meramente de Baroja pensador, de Baroja como individuo de la república literaria. Como persona de carne y hueso, bien lo creo capaz de conquistar él solo las Indias. Mas su psicología es la de un hombre temeroso de que le arrebaten su «yo», como le roban a uno el reloj del bolsillo.

Stendhal, su maestro, tenía la misma complexión psicológica. Los personajes enérgicos que gustaba de crear equivalían a una imaginaria guardia pretoriana, que suscitaba en torno suyo para tranquilizarse. Su filosofía del egoísmo fue la torre blindada que construyó para vivir dentro seguro.

Es curioso que el método propuesto por Baroja para «el culto del yo» consistía en hacer que fusilen al «tú» y al «él». Primero que se haga el desierto y luego se levanta el «yo» en medio como una torre.

La obra de arte —y aunque la de Baroja comience por ser obra de nervios, es, al cabo, obra de arte— procede siempre de una exigencia de perfección, de completamiento. Cuando la obra tiene un contenido subjetivo —por ejemplo, la de Baroja, no obstante su

aspecto de novela—, lo que completa el autor en ella es su propio corazón. A las pocas páginas se advierte que nuestro pantagruélico vasco, dispuesto a devorar a sus semejantes, ha resbalado, en realidad, sobre las grandes pasiones, los grandes odios, los grandes deseos, las grandes ideas y hasta los grandes libros. Ha vivido una existencia tangente a la vida misma; como esas pedrezuelas planas que tiran los chicos a la mar y van de brinco en brinco escurriendo sobre los lomos azules de las olas.

No es frecuente en Baroja aquella plenitud o hartazgo de intuición que es condición forzosa para que la obra poética adquiera la densidad necesaria, esa densidad que le permite afirmarse entre las cosas, como una de ellas o más cosa que ellas. No se sumerge al fondo del mar de la existencia para arrancar convulso con sus propias uñas las vidas que refiere. Como se las cuentan nos las cuenta.

No basta que en un libro se cuente de alguien que amó y mató para que sea una novela de amor y de muerte. La novela no es un cuento. Tampoco un reportaje o referencia.

Sin embargo, hay en la intención de todos los personajes de Baroja una nota común, poco diferenciada en cada uno, pero real y profundamente sentida: la energía bárbara de hombres que rajan la costra de la sociedad a fin de salir al aire libre.

Este es el tema general de la poesía que ejercita Baroja. Esto es lo que tiene valor positivo en su obra. Y ya es bastante.

Baroja quisiera conducirnos inmediatamente a una región donde sólo existen las fuerzas biológicas puras que, vertiginosas, enfurecidas, van y vienen azotando al mundo.

Sólo es de lamentar que para él empieza el hombre donde acaba el ciudadano, donde comienza el antropoide, organismo recipiente de las cósmicas energías vitales. Yo no he leído jamás un autor que sienta mayor nostalgia del orangután, que crea tan ingenuamente que el hombre es un orangután y nada más que un orangután. Su obra es un tratado completo de la indignidad del hombre.

Uno de los contadísimos escritores a quien Baroja admira es Nietzsche. ¿Por qué? ¡Es tan raro que Baroja admire! Pues se debe a que Nietzsche ha descubierto «el ideal del superhombre», que, en su opinión, es «el carnívoro voluptuoso errante por la vida» (1). Esto quisiera ser Baroja, y ya que no lo es, sino todo lo contrario, un asceta calvo, lleno de bondad y de ternura, que deambula calle de Alcalá arriba, calle de Alcalá abajo, aspira a completarse cons-

(1) *El tablado de Arlequín.*

truyendo personajes que se parezcan a su ambición. ¡Qué cosa más melancólica! Baroja vendería su puesto en el Parnaso a quien le pusiera dos colmillos de tigre en la boca.

Pero es en alto grado valiosa esta demanda de hombres dinámicos que trasciende de sus novelas.

Las simpatías que ha mostrado hacia el anarquismo proceden de la misma raíz.

Como a Stendhal, le interesa sobre todo presenciar y reproducir los esfuerzos de esa explosión de energía que llamamos individuo para perforar la materia y lograr plena expansión. Admira en el hombre lo que hay en éste de común con la semilla que, bajo los terrones, conducida por un inmenso instinto ascendente, se va labrando un cuerpo para abrir en la tierra heridas, de las cuales, al través, surgir al aire y a la luz, erguirse sobre el haz duro, avanzar hacia el sol fuerte y exacto el individuo vegetal, como si lo dirigiera una idea.

Para el anarquismo son los individuos la única sustancia positiva del universo. Como torrentes poderosos atraviesan la materia bruta, la cosa inerte, infinita del mundo. Esta materia es sólo negación, es sólo pasividad, y se justifica como resistencia para que el dinamismo individual se ejercite. Los individuos son fuente y surtidor de toda energía, llevan en sí el «élan vital», que dice Mr. Bergson que ha descubierto. Pero la materia, transportada en aluvión por esas mismas corrientes, las encauza, las oprime y represa. Viene un momento de angustia en que, bajo las especies de ley, de orden, de costumbre, aprisiona a los individuos, hasta que éstos vuelven a saltar, brincan los cauces, rebosan los estuarios y remozan la faz del mundo.

Según Juan, de *Aurora Roja*, «el progreso es únicamente el resultado de la victoria del instinto de rebeldía contra el principio de autoridad». Y otro figurón borroso, el Libertario, dice en la misma novela: «Se está verificando un cambio completo en las ideas, en los valores morales, y en medio de esa transformación la ley sigue impertérrita, rígida. Y ustedes nos preguntan: ¿Qué programa tienen ustedes? Ese: acabar con las leyes actuales... Hacer la revolución; luego ya veremos lo que sale». Ve la revolución Baroja como ensayo para poner a la sociedad, de suyo holgazana y morosa, en un aprieto, a fin de obligarla a que invente algo, a que, apretada, tenga una de esas ideas felices, que sólo nos ocurren cuando nos hallamos en un apuro.

En otro lugar se lee: «En esa Rusia extraña y misteriosa, en don-

de las ideas toman una encarnación tan potente, cada hombre parece que lleva dentro un salvaje». Baroja no es, sin embargo, tan admirador del salvajismo como de los salvajes dentro de la civilización, de los rompedores de formas, de leyes, de órdenes, de raciocinios.

Bajo su aparente escepticismo, Baroja tiene fe en algo, en lo silvestre que en el hombre perdura, en lo biológico, en lo ultrasocial, en lo irracional. El mismo dice de uno de sus personajes: «Creía en la anarquía como en la Virgen del Pilar», a lo que otro añade: «En todo lo que se cree, se cree lo mismo» (1).

Baroja quisiera que sus personajes fueran vórtices de vitalidad; pero sus hijos, los personajes, hacen todo lo contrario.

Los personajes de Baroja no son activos: a despecho de la presunta turbulencia y dinamismo, no suelen hacer más que andar, modestísima muestra de energía. Digo que no suelen hacer más que eso, porque lo que hacen en mayor grado suele considerarse como lo opuesto a la acción. Baroja, especialmente, odia, antes que nada, la charla y el raciocinio. Pues bien: sus personajes no acostumbran a hacer otra cosa. Son, en general, unas criaturas atacadas de la monomanía deambulatoria, que se pasan la vida andando por las calles y frecuentemente por las afueras; van mirando de paso lo que pasa, con ojos inactivos, y, sobre todo, van charlando y teorizando. El anhelo de cósmicas cascadas de energía que lleva Baroja a sus libros concluye en una pertinaz llovizna de conversaciones teoréticas. ¡Qué cosa más melancólica! *Aurora Roja*, fíjense bien en el título: *¡Aurora Roja!*, es, en realidad, un manual de Derecho político.

Ando tan lejos de desear que Baroja deje de ser lo que él quisiera ser, que voy hacia él movido por un sincero y admirativo afecto que me invita a completarme en el trato con un personaje silvestre. Por lo mismo experimento alguna desilusión, encontrando en realidad, bajo sus ásperos gestos, un ergotista acérrimo. Mientras sus personajes caminan por las afueras, Baroja ejerce presión sobre ellos y les obliga a pensar. Y, claro está, acontece que las ideas suelen resentirse de haber sido pensadas en el paseo de los Ocho Hilos o yendo hacia la Bombilla. El autor pone de manifiesto una fuerte mentalidad de extrarradio.

¡Qué lástima! Los leones que pinta Baroja no son tan fieros como él los sueña.

---

(1) *Aurora Roja.*

Esta inadecuación entre la sensibilidad de Baroja y lo que logra expresar es un dato típico que comprueba su manera dispersa de ser. La inspiración energética que le anima es una inspiración filosófica, no literaria. Las novelas de Baroja no suelen mostrar inspiración genuinamente estética.

Leemos página tras página y vamos adquiriendo la convicción de que no interesan al autor los personajes, ni lo que hacen, ni el aire que entre ellos se desliza, ni el arte de la novela, ni el arte en general. Sólo le interesa la constitución de la sociedad real en que vive él, Baroja, no la sociedad imaginaria en que debían vivir sus personajes.

La sociedad es el problema de Baroja. Si no fuera por su exquisita sensibilidad ante los colores que visten los paisajes, podríamos imaginar el sistema nervioso de Baroja como un sistema de tentáculos para las cosas sociales. No es, empero, un sociólogo. Para el sociólogo, aun el más insistente, significa la sociedad un fenómeno secundario. Para Baroja, la sociedad es un modo o manifestación de la sustancia cósmica, es la emanación de las potencias individuas.

Su inspiración filosófica es más concretamente una inspiración social.

Se me dirá con acierto que tal inspiración sólo puede conducir directamente a una de las dos formas de actividad; la ciencia ética o la operación política. Esto es muy probable, y acaso Baroja sea novelista por cortedad de genio, quiero decir, por comodidad.

Etica o política son dos faenas penosas. Escribir novelas, en cambio, una ocupada ociosidad, como del escribir las Memorias decía Goetz de Berlichingen, el soldado maniferro que Goethe puso en un drama.

El alma española de estos días anda acuciada de la preocupación política. Todos tenemos el espíritu encharcado de política. Es natural. El individuo humano no es el individuo de la especie biológica; el individuo humano es el individuo de la sociedad. Por eso, cuando la sociedad en que uno vive no es tal sociedad; cuando el medio moral que nos rodea se halla inorganizado y roto el instinto de conservación de la individualidad humana, nos obliga a pugnar con todas nuestras fuerzas por la organización de la sociedad. En España el problema político ha tomado caracteres tan perentorios,

que no deja lugar en las almas para la vacación a otras preocupaciones.

Sin embargo, me parecen de gran valor los efectos a que lleva en Baroja la inspiración social. Ante todo, la impetuosidad demoledora. Hay libros, como *Paradox Rey,* donde al ritmo de una charla de café parece que van quedando pulverizadas todas las organizaciones de la sociedad. Esta obra de demolición es necesaria. Si yo no tuviera la sospecha de que Baroja lleva a esa labor un poco de frivolidad y no tuviera la certeza de que en sus páginas se halla ausente la conciencia de que esa destrucción es necesaria, pero triste, me extendería en largas alabanzas. Mas para Baroja la demolición es divertida. Y esto es fatal, es fatal para su propia obra. Cuando la novela de Baroja ha pasado arrasando la civilidad, lo destruído vuelve por sí mismo a alzarse, como un siempretieso. La destrucción ha sido superficial y una facecia.

Yo quisiera que fuera más profunda. Quien ama verdaderamente la sociedad ha de querer profundamente perfeccionarla. El amor es el amor a la perfección de lo amado. Y, por consiguiente, ha de procurar romper su realidad para hacer posible su perfección. Así, el escultor rompe el mármol por amor a la estatua que, entre ansias, dentro germina, prisionera del grano duro y compacto. Un novelista inglés contemporáneo escribía hace poco que el sentido de la novela ha de ser fabricar costumbres nuevas. Es menester, pues, que en el gesto triturador de la costumbre estéril y sin virtud vaya preformada y como idealmente anticipada la nueva costumbre. En Baroja esta nota afirmativa suena muy débilmente.

Sin embargo, suena. Baroja nos hace patente la dureza de las costumbres en España. ¡Qué libro podría escribirse con este título: *De la dureza de las costumbres españolas!* Indigna un poco la vislumbre de lo que realmente existe bajo la aparente camaradería de los españoles. En realidad, un terrible resorte de acero los mantiene separados, prestos, si cediera, a lanzarse unos sobre otros. Cada conversación está a punto de convertirse en un combate cuerpo a cuerpo; cada palabra, en un bote de lanza; cada gesto, en un navajazo. Cada español es un centro de fiereza que irradia en torno odio y desprecio.

Y como siendo ésta la sustancia de nuestra vida resultaría imposible la convivencia, un mutuo y tácito acuerdo aherroja a cada español dentro de un mecanismo de costumbres rígidas. Las formas de relación social se hallan reducidas a una mínima variedad de categorías. Yo no sé si esto procede de una definitiva predisposición

étnica o si viene exclusivamente de que España vive todavía en un estadio anacrónico de la evolución económica. Me inclino a creer esto último.

Una economía de reducidas proporciones modela una sociedad muy poco diferenciada. Así, en los pueblos primitivos el individuo puede elegir entre ser sacerdote, o guerrero, o forjador, u ollero, o pastor. En estos moldes férreos y esquemáticos tiene que vaciarse la individualidad; es decir, lo que se resiste a toda forma general, a todo esquema y moldura. En España hay dos docenas de maneras de vivir y nada más. El individuo, al llegar a la mocedad, es forzado a aceptar una de ellas, y quiera o no tiene que verificar la ablación o la compresión de aquellos miembros espirituales que no coinciden con el volumen del molde. Y así se compone nuestro pueblo de individuos fracasados, de cojos, de mancos, de ciegos, de paralíticos, de desasosegados, de descontentos; gentes esterilizadas por su oficio, que no coincide con su genialidad personal, con sus facultades e inclinaciones. Ni los hombres pueden ejercer suficientemente la función que aparentan servir, ni ésta permite la expansión de las energías peculiarísimas que cada hombre trae al mundo. Piénsese lo que ocurrirá cuando la evolución general de la economía europea acabe, sin necesidad de nuestro concurso, por adelantar la nuestra. Sobrevendrá una mayor diferenciación de las funciones sociales, con ella una multiplicación de las categorías del vivir, consecuentemente el aumento del número de individuos que arriban a plenitud.

Hace algunos años salí yo un día huyendo del achabacanamiento de mi patria, y como un escolar medieval llegué otro a Leipzig, famosa por sus librerías y su Universidad. Según es allá uso, mandé insertar un anuncio en los periódicos solicitando cambio de conversación con un estudiante.

Entre las varias ofertas que recibí, fue una la de Max Funke, *studiosus rerum naturalium et linguarum orientalium*. Me pareció la más pintoresca y la elegí. Una tarde, el propio Max Funke se presentó; era un mozo de mi tiempo, sajón, braquicéfalo si los hay, de narices anchas y pómulos rojos.

¡Cómo te he de olvidar, Max Funke! ¡Cómo he de olvidar los paseos que dábamos, en las frígidas siestas de invierno, por el *Rosenthal*, el Valle de las Rosas, aquel parque enorme, donde había largas praderas de grama verdinegra, unas sendas de tierra oscura, árboles altos y dormidos, con troncos verdosos de humedad, bandadas de cuervos que graznaban, y ni una sola rosa!

Max Funke me dijo que era su padre un modesto viajante de

comercio; que él estudiaba en la Universidad Geografía, Mineralogía, Botánica, Zoología y, además, chino y tibetano.

—Pero, ¿qué quiere usted ser, señor Max Funke?—le pregunté.

Y él:

—Explorador del Tíbet, señor doctor.

Yo entonces pedí algunas aclaraciones, y mi amigo me las dio. De niño cayóle en las manos el libro en que Sven Hedin narra su famoso viaje a Lhasa, ciudad santa de los chinos, en la entraña misteriosa del Tíbet. Fue una revelación. Él sería explorador del Tíbet. Luego de cursar sus estudios comenzaría a publicar en los periódicos y en las revistas especiales trabajos sobre aquella región; llegaría a hacerse un nombre científico. Más tarde conseguiría una subvención del Gobierno y una participación de capitales privados para realizar la expedición.

A la vuelta publicaría un libro refiriendo su excursión; como es sabido, estos libros rinden una pequeña fortuna. Entonces sería profesor o, cuando menos, hallaría una señorita de buena dote que le haría posible la secuencia de sus investigaciones.

Todo esto, rigurosamente histórico. Hoy leo con frecuencia en la *Frankfurter Zeitung* artículos de Max Funke sobre asuntos del Tíbet.

Está ya en el segundo paso de su carrera de explorador asiático, y no dudo que la concluya con la normalidad y el buen compás con que el hijo de un cacique se hace en España bachiller primero, luego licenciado en Derecho, y al cabo juez o registrador o notario. Max Funke valía para muy poco; acaso valía sólo para ir una vez al Tíbet. Si llega a ir, habrá realizado su definición. Y no tardará Alemania en tener en Lhasa una factoría.

Mas no es lo peor que sean tan pocas las maneras de vivir entre que puede elegir el español venido al mundo. Mucho peor es que, siendo tan pocas sean tan rígidas. Entre nosotros no tolera la opinión pública esa penumbra en torno al tipo de vida adscrito a cada oficio, donde puede dar el individuo alimento a las apetencias más delicadas de su fantasía, a las efervescencias de su sentimentalidad.

El caso más grave se ofrece en la categoría de las relaciones sociales entre el hombre y la mujer. ¡Qué dureza, qué usos pétreos regulan el trato de ambos sexos! Ahora bien; sin la mujer es imposible la educación sentimental. Tal vez lo único esencial que la civilización nueva de Occidente ha añadido a la herencia básica de Grecia es la mujer como el otro módulo humano, en persecución del cual llega

el hombre a encontrar los últimos tesoros de sí mismo: la mujer, como integración del hombre.

Y el español se encuentra a la mujer en el callejón sin salida de la pasión. Y de la pasión ya conclusa, ya llegada a su momento álgido, en su forma dolorosa y perentoria, cuando se retuerce sobre sí misma, y nacida de la vaga sensualidad salubre, vuelve, luego de levantarse en un arco espiritual, a morder rabiosamente las energías libidinosas (1).

Mi amigo Alcántara suele decir que la sensualidad del español es de candil apagado, como la del hidalgo que, interrumpiendo una castidad de cincuenta años, mata un día la luz, y en la tiniebla aprieta a su ama de llaves. El español conoce a la mujer según el método de la Biblia, como la tangente conoce el arco, como la bala la herida que abre en la carrera. Es de tal suerte momentáneo, solapado y fugaz nuestro trato de la mujer, que el idioma lo ha llamado *cita*.

¡Ay, ay! ¿Cómo llegar a la vida plenaria sin la mujer, sin la labradora del sentimiento? ¿En qué alma de hombre nacerán espigas? ¿Cómo habrá en nuestro espíritu irisaciones si no lo ha pulido el paso lento y complejo del «eterno femenino»?

Mas en España la única forma de trato con la mujer es el contrato; todas las demás son irregulares.

Como con esta categoría de mutación sentimental acaece con las demás. Mientras la aspereza de nuestros libros nos impide educarnos el intelecto, las rígidas costumbres nacionales nos prohiben la educación del sentimiento y de la fantasía.

Sin que Baroja haya escrito, que yo sepa, formalmente sobre esto que digo, me parece constituir uno de sus impulsos originales el anhelo por unas maneras más complicadas y múltiples de convivencia. Por ello, se siente atraído hacia figuras heteróclitas que rebosan de toda categoría social, de todo oficio y postura y caen de unas en otras, sin llegar a asiento definitivo. Son gentes díscolas que no toleran la sección o poda de sus pretensiones ante la vida, y, en consecuencia, tienen que saltar las normas y convertirse en irregulares ciudadanos.

Si pudiéramos en una sola visión abarcar el mundo interior de una novela de Baroja, si pudiéramos mirar el tomo al trasluz, veríamos lo que se ve en una gota de agua al través de una lente: infusorios que van y vienen, bajan y suben, se persiguen o se evitan, chocan y se ayuntan o se desprenden, según una dinámica brutalmente capri-

(1) Véase Baroja: *Camino de perfección.*

chosa y sin sentido. Es la aspereza de la vida española. Baroja parece, al mostrárnosla, invitarnos a que lubriquemos nuestros usos y conquistemos nuevas costumbres.

Como la ley inmoviliza las costumbres relativamente más flúidas, éstas, a su vez, inmovilizan los ánimos. Baroja no es sólo anárquico o enemigo de las leyes, sino anético o enemigo de las costumbres. Le gustan las gentes que rompen unas y otras, a fin de suscitar mejores cauces donde fluya libremente y en triunfo el elemento más sutil y expansivo: su majestad la Vida.

Todo lo germinal necesita lugares lientos y repuestos, entre la luz tórrida y la sombra gélida, para llegar a dar raíces y sobre ellas erguirse. Así, en la sociedad son menester las penumbras para que las simientes más delicadas prendan. En esa blanda atmósfera se han preparado siempre las cosas humanas de mejor jugo.

LA PICARDÍA ORIGINAL DE LA NOVELA PICARESCA

Esta crítica de las costumbres vigentes, esta flagelación de la sociedad que yace en los secretos últimos de la inspiración de Baroja, le han inducido a componer novelas que son del género picaresco. Sí, Baroja prolonga una tradición muy honda de nuestra literatura, y es más entrañablemente castizo que la Real Academia Española. No ha leído apenas otra cosa que libros extranjeros, su idioma es rebelde a la gramática normal, siente un desdén de indio nuevo hacia nuestra vieja excelencia literaria, y, sin embargo, es castizo hasta más no poder. ¿Por qué, sin embargo? Justamente por eso es castizo.

Castizo es el nombre de lo absolutamente espontáneo, la manifestación de los instintos de una especie en un su individuo, la espontaneidad sobreindividual, aquella de que el individuo mismo no se percata. Por eso, preocuparse en ser castizo es cerrarse las puertas para serlo. El casticista es el enemigo nato de lo castizo.

Yo me complazco en mirar cómo por el espíritu de Baroja, del modo que al través de un agujero abierto por una catástrofe geológica, vuelven a manar los añejos humores de la casta española. Lo que no puedo decir sin algunos reparos es que me parezcan esencias y ambrosía esos licores oriundos de las vetustas entrañas.

¿Qué es esto de la novela picaresca? Hay una común vanaglo-

ria entre nuestros compatriotas por sentirse herederos de los cuentos de pícaros. ¿Por qué? ¿Por qué rinde honor esta manera de creación literaria? ¿Se sabe lo que significa?

Porque una forma de creación literaria que ha educido tan numerosas producciones y que es reputada síntoma de un espíritu nacional, no viene al mundo por casualidad. Dejando para otra coyuntura la discusión con Benedetto Croce sobre si hay o no hay géneros literarios, yo creo firmemente que los hay. La obra artística, como la obra de la vida, es individual; pero de la misma suerte que necesita la biología del concepto de especie para aproximarse al individuo orgánico, ha menester la estética descriptiva del concepto del género literario para acercarse al libro bello. Y como de una manera o de otra hay que buscar en el medio físico el motivo de aparecer una especie zoológica, hay que inquirir en el medio psicológico el origen de un género literario. Por algo hay elefantes en el junco y por algo novelas picarescas en la lengua castellana.

Durante los últimos tiempos de la Edad Media coexisten dos literaturas en Europa que no tienen apenas intercomunicación: la de los nobles y la de los plebeyos. Aquélla suscita los *Minnesinger*, los trovadores, las gestas y epos de guerra y de pasión. Es una literatura irrealista que, alimentándose, no de lo que se ve y se palpa, sino de las condensaciones míticas, de las leyendas genealógicas, construye un mundo de realidades levantadas, estilizadas en bellas y fuertes formas. En esta producción convergen todas las emociones trascendentes, lo mismo las sutiles aspiraciones hacia un trasmundo donde todo es lindo y conceptuoso, que aquellas pasiones del hombre, rudas tal vez y bárbaras, pero afirmativas y creadoras. Lo esencial es que el poeta noble crea, sobre las cosas y personas terrenas, una vivencia original de seres y relaciones ideales, un cosmos novísimo, íntegramente nacido del arte. Esta literatura aumenta el universo, crea.

A fines del siglo XI o principios del XII, la poesía aristocrática, en el mejor sentido de esta palabra, promueve un cantor, Bledri el *Latinator*, que da a la luz el *Tristán*. Esta obra, en que condensa su último suspiro, el esencial, la raza más melancólica que ha existido, la raza céltica, es la primera iniciación de la novela moderna en uno de sus dos temas sustantivos. *Tristán* es la novela del amor; del amor en toda su excelsitud y sublimidad, no el instinto sexual, que es un efecto como el caer de los cuerpos, sino esa genial emoción que es pura causa incausada, que es divinamente superflua y divinamente fecunda, el amor que mueve el sol y las otras estrellas.

Este tema del amor caballero pone a la vez de manifiesto el ori-

gen psicológico de toda esta literatura generosa. La ha ideado el amor, es el universo transfigurado por un corazón amoroso.

Paralela a ella, pero reptando sobre la tierra, se desenvuelve la literatura del pueblo ínfimo. Son las consejas, son las burlas y farsas, son los motes, fábulas y cuentos equívocos. Muy típicas son las Danzas de la Muerte. La Muerte, la amiga de Sancho, es la vengadora de los pequeños, simples y mal dotados, la demócrata. Y el cantor villano, harto de angustias, dolido de muchas faenas, socarrón y maligno, conduce a la Muerte las altas clases sociales.

Ante la Muerte se patentizan asquerosas las lacras, gangrenas y poderes de todo lo que en la sociedad de los vivos parece robusto, granado y brillante.

La misma intención anima las «romanzas de la zorra». La sociedad de los hombres es en ellas sometida a la perspectiva psicológica de una sociedad de animales. Porque ciertamente el animal habita el piso bajo del hombre; pero los ojuelos torvos y maliciosos del cantor villano sólo alcanzan a ver este primer piso. El héroe es la zorra, Aquiles de la suspicacia, Diómedes de la malignidad. Es el triunfo de la astucia en la persona de la menuda vulpeja ulísea.

El cantor villano ve al hombre con pupilas de ayuda de cámara.

No crea un mundo; ¿de dónde va a sacar él sin vacilar, cercado de hambre y de angustias, el destripaterrones, el hambriento, el deshonrado, de ijares jadeosos, de alma roída, el esfuerzo superabundante para crear existencias, formas de la nada? Copia la realidad que ante sí tiene, con fiero ojo de cazador furtivo: no olvida un pelo, una mácula, una costrica, un lunar. La copia es crítica. Y ésta es su intención; no crear, criticar. Le mueve el rencor.

En los siglos XV, XVI, XVII, estas dos literaturas, la amante y la rencorosa, dan proporciones clásicas a su interpretación de la novela, parcial en ambas. El tema de amor e imaginación se enciende como un espléndido fuego de artificio en el libro de caballerías. El tema del rencor y la crítica madurece en la novela picaresca. La primera novela integral que se escribe, en mi entender la novela, es el *Quijote*, y en ella se dan un abrazo momentáneo, en la tregua de Dios que el corazón de un genio les ofrece, amor y rencor, el mundo imaginario e ingrávido de las formas y el gravitante, áspero de la materia. Cervantes es el Hombre; ni lacayo, ni señor.

La novela picaresca echa mano de un figurón nacido en las capas inferiores de la sociedad, un gusarapo humano fermentado en el cieno y presto a curar al sol sobre un estiércol. Y le hace mozo de muchos amos: va pasando de servir a un clérigo a adobar los

tiros de un capitán, de un magistrado, de una dama, de un truhán viento en popa. Este personaje mira la sociedad de abajo arriba ridículamente escorzada, y una tras otra las categorías sociales, los ministerios, los oficios se van desmoronando, y vamos viendo que por dentro no eran más que miseria, farsa, vanidad, empaque e intriga.

La novela picaresca es en su forma extrema una literatura corrosiva, compuesta con puras negaciones, empujada por un pesimismo preconcebido, que hace inventario escrupuloso de los males por la tierra esparcidos, sin órgano para percibir armonías ni optimidades. Es un arte, y aquí hallo su mayor defecto, que no tiene independencia estética; necesita de la realidad fuera de ella, de la cual es ella crítica, de la que vive como carcoma de la madera. La novela picaresca no puede ser sino realista en el sentido menos grato de la palabra; lo que posee de valor estético consiste justamente en que al leer el libro levantamos a cada momento los ojos de la plana y miramos la vida real y la contrastamos con la del libro y nos gozamos en la confirmación de su exactitud. Es arte de copia.

Ahora bien; el rasgo distintivo de la alta poesía consiste en vivir de sí misma, no haber menester de tierra en que apoyarse, constituir ella un íntegro universo. Sólo así es plenamente creación, *póiesis*.

La picardía original de la novela picaresca ha de buscarse, pues, en la mirada insolente que de abajo arriba lanza a la sociedad el pícaro autor.

Los libros de Baroja representan un compromiso entre el puro apicaramiento y unos fuertes ímpetus, bien que discontinuos, de aspiración a cosas mejores. Es posible que un día nos sorprenda con una obra firme en que ambas tendencias den toda su flor. Por ahora, predomina en su literatura el elemento rencoroso y crítico que le ha llevado a convertirse en Homero de la canalla. Los tres tomos de *La lucha por la vida* nos refieren las andanzas de un pueblo de gusanos sobre un cadáver abyecto. En el tercero, *Aurora Roja*, parece como que quiere sonar un clarín de alborada, pero el sonido no se condensa y exánime se deshace, se rompe en un quejido. La *Salvadora*, una moza del pueblo, nos ofrece en este libro, por un momento, la posibilidad de una vida somera, limpia, virtuosa y afirmativa. Mas Baroja no se atreve a dibujarla; la deja, borrosa, moverse al fondo del libro como esas Martas que en las pinturas evangélicas entrevemos allá en el último plano vacar hacendosas a sus menesteres. Diríase que el autor siente algún rubor de contarnos que hay gentes en la tierra que cumplen con su deber.

El héroe de Baroja es el vagabundo. Nada mejor podía hallar

para reunir en un solo individuo sus dos tendencias: la crítica y el momento dinámico. El vagabundo es una mixtura del pícaro y del idealista.

Pero aunque se componga de ambos simples, es, primero y más hondamente que pícaro, idealista. Yo me imagino al vagabundo como un hombre que se afana contra el viento: el cuello erecto, el mentón avanzado como una proa que hiende la oposición elemental, las haldas del hábito repelidas hacia atrás, azotándole las piernas, de tendones tensos.

El vagabundo no vaga el mundo por motivos externos; no es un fracasado, no es una hoja inerte arrastrada de acá para allá. Vaga como el cenobiarca se fabrica una soledad en torno; como el poeta levanta un verso; como el lonjista pone en limpio sus cuentas y el pensador construye su ideal edificio. Vaga por genialidad. Fomenta en sus entrañas yo no sé qué inquietud, qué estímulo trashumante, algo que le libra de quedar ligado en los lazos que las costumbres, los oficios, las tradiciones le tienden. Sólo sabe que lo que llegamos a ver no vale nunca lo que aún no hemos visto. De modo que sus actos no los rige la realidad circunstante, sino que obra siempre en vista de una anticipación. Le mueve la ultranza. Ahora bien; en esto consiste la condición idealista.

El vagabundo es un hombre que no se atiene a un medio; fugitivo de todas las costumbres, llega, echa una ojeada y se va. Es un Don Juan de los pueblos, de los oficios y de los paisajes. Atraviesa todos los medios sin fijarse en ninguno. Tiene el alma dinámica de una flecha que en el aire hubiera olvidado su blanco.

He aquí todo lo malo que tenía que decir sobre Baroja. No creo haber sido parco en mi franqueza. Pero ahora falta por decir casi todo lo bueno que de Baroja se debe decir.

1910.

EL ESPECTADOR-II

(1917)

πρὸς τὸν βίον... καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες.

Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco.

ARISTÓTELES.—*Ética a Nicómaco*, lib. I, cap. I.

PALABRAS A LOS SUSCRIPTORES

Al tiempo mismo que se repartía el tomo primero de *El Espectador* tuve que aceptar el compromiso de hacer un viaje a América y dar en la Universidad de Buenos Aires un ciclo de conferencias filosóficas. Fui allá, pues, para ocupar la cátedra que en ese centro de enseñanza ha creado la «Institución Cultural Española»—tal vez el organismo de propaganda nacional más serio, discreto y entusiasta que conozco.

Si pocos días antes de mi partida hubiera yo previsto la verosimilitud de este viaje habría detenido la publicación de *El Espectador*, a fin de no exponer su frecuencia a interrupciones.

Desde hace años sentía latir dentro de mí un afán hacia América, una como inquietud orientada, de índole pareja al nisus migratorio que empuja periódicamente las aves de Norte a Sur. La vida europea en los últimos tiempos—aun antes de la guerra—carecía de poder atractivo sobre temperamentos que, como el mío, exigen al contorno emociones nuevas de vida ascendente. Comenzaba todo en Europa a tomar una cansada actitud de pretérito, un color desteñido y palúdico. Dondequiera aparecían síntomas de vitalidad menguante. Heine hubiera dicho que el mundo europeo olía a violetas viejas.

Preveía, pues, en el viaje a América la experiencia más aguda que puede hacer un español espiritual. Por todo ello, me hallaba resuelto a demorar la aventura hasta poder emprenderla en las mejores circunstancias de humor y de reposo. Tengo una noción demasiado clara de lo que hemos dejado de hacer los españoles en la América española durante el último siglo para mirar frívolamente las responsabilidades de un meditador peninsular que cruza el Atlántico.

Las personas que me indujeron a realizar prematuramente el viaje conocen las repugnancias mías a emprenderlo. Me sentí forzado por razonamientos patrióticos que no es oportuno desarrollar aquí, y en cuatro meses de existencia vertiginosa tuve que improvisar, día a día y aun hora por hora, un curso profesional y una campaña ideológica muy inferiores a lo que merecían la sensibilidad y el entusiasmo del público argentino y uruguayo.

Resuelta mi partida, hice un violento esfuerzo para dejar concluido el segundo volumen de *El Espectador*. Y, en efecto, fue entregado a la imprenta el original, salvo algunas páginas que me proponía concluir durante la travesía. Yo ignoraba hasta qué punto soy incompatible con la navegación de altura. El clima oceánico y la vida interior del buque—vida consistente en que doscientas personas se dedican a inspeccionar vuestros actos—paralizan toda mi discreción. Está visto que yo no podré escribir nunca una línea si no es en tierra y a algunos metros de distancia de los demás seres humanos. Afortunadamente, el alta mar es un espectáculo que no tiene interés alguno, ni siquiera para *El Espectador*. En la belleza de la marina próxima a la costa lo pone casi todo la tierra. Es, pues, preferible navegar como Ulises, sin perder de vista la gracia quieta y perfilada de la ribera.

Pero estos enojos marítimos, y aun la tardanza con que por fuerza mayor va a mis amigos este segundo tomo, juzgo compensados crecidamente al haber conocido la Argentina. (No hablo del Uruguay, porque mi estancia en él, rápida y abrumada de labor, no me permitió conocerlo).

El Espectador será en lo sucesivo tan argentino como español —¿puedo decir más? Cuando se discutía el problema astronómico de la acción a distancia, los mejores físicos afirmaban que un cuerpo está allí donde actúa. Del mismo modo yo diría que un libro es de allí donde es entendido. *El Espectador* es y tal vez será mejor entendido—mejor sentido—en la Argentina que en España. Podrá herir nuestra nacional presunción; pero es el caso que ese pueblo, hijo de España, parece hoy más perspicaz, más curioso, más capaz de emoción que el metropolitano. Tiene, sobre todo, una cualidad que para mi estimación es decisiva: la de distinguir finamente de valores. Podrá aceptar cosas que en rigor no son aceptables: su lujo de vitalidad, su optimismo de abundancia y juventud le llevan a derramar admiración incluso donde huelga. Pero dentro de lo que atiende y acepta establece una exquisita jerarquía.

Ahora bien: ésta es la virtud de la conciencia pública que más

puede estimar quien avance por la vida con un corazón honesto y una obra seria y cuidada. Más irritante que no ser notado es ser confundido. Todas las menguas y defectos de la vida española serán incorregibles mientras nos complazcamos en confundir al diestro con el inepto, al noble con el ruin. En su *Historia de la decadencia del mundo antiguo* titula Otto Seeck el capítulo más grave: *Aniquilamiento de los mejores*. La historia nacional del tiempo que voy viviendo puede titularse con esas mismas palabras. Desde que tengo uso de razón asisto al indefectible fracaso de nuestros hombres mejores, rendidos por tener que «emplear sus facultades arcangélicas contra boxeadores cotidianos» (1).

Los espíritus selectos que en la península se esfuerzan por aumentar la cultura española deberían hacer la travesía del Atlántico a fin de reconfortarse. Estén seguros de que allende el mar no serán confundidos y cobrarán fe en el sentido de su esfuerzo.

Mas sobre esto recibirán con el vigor irremplazable, que posee lo intuitivo, la más importante experiencia. Para un escritor, para un poeta u hombre científico, las separaciones políticas de los Estados son inexistentes cuando bajo ellas fluye, quiérase o no, la identidad lingüística. El pico de la pluma o el aire trémulo que hace la voz conmoverán indistintamente los nervios de hombres que pertenecen a Estados muy diversos. Un escritor español no debiera, pues, sentirse a más distancia de Buenos Aires que de Madrid.

Allende la guerra, envueltas en la rosada bruma matinal, se entrevén las costas de una edad nueva, que relegará a segundo plano todas las diferencias políticas, inclusive las que delimitan los Estados, y atenderá preferentemente a esa comunidad de modulaciones espirituales que llamamos la raza. Entonces veremos que en el último siglo, y gracias a la independencia de los pueblos centro y sudamericanos, se ha preparado un nuevo ingrediente presto a actuar en la historia del planeta: la raza española, una España mayor, de quien es nuestra península sólo una provincia.

Mas para ello es preciso que los escritores españoles —y por su parte los americanos— se liberten del gesto provinciano, aldeano, que quita toda elegancia a su obra, entumece sus ideas y trivializa su sensibilidad. El literato de Madrid debe corregir su provincianismo en Buenos Aires, y viceversa. El habla castellana ha adquirido un volumen mundial; conviene que se haga el ensayo de henchir

---

(1) Véase mi libro *España invertebrada*, 1921 y ediciones posteriores. (Tomo III de estas *Obras Completas*.)

ese volumen con otra cosa que emociones y pensamientos de aldea.

La cosa es más sencilla y no tan inmodesta como pudiera parecer. Dentro del reducido círculo de atención a que mi obra aspira, puedo afirmar que buena parte de mis lectores preferidos están en Buenos Aires.

Mi viaje ha retrasado la publicación de este segundo tomo; pero, en cambio, me es lícito decir al sacarlo a luz, hinchando un tanto la voz:

—En las páginas de *El Espectador* no se pone el sol.

Mayo 1917.

CONFESIONES
DE
«EL ESPECTADOR»

DEMOCRACIA MORBOSA

LAS *cosas buenas que por el mundo acontecen obtienen en España sólo un pálido reflejo. En cambio, las malas repercuten con increíble eficacia y adquieren entre nosotros mayor intensidad que en parte alguna.*

En los últimos tiempos ha padecido Europa un grave descenso de la cortesía, y coetáneamente hemos llegado en España al imperio indiviso de la descortesía. Nuestra raza valetudinaria se siente halagada cuando alguien la invita a adoptar una postura plebeya, de la misma suerte que el cuerpo enfermo agradece que se le permita tenderse a su sabor. El plebeyismo, triunfante en todo el mundo, tiraniza en España. Y como toda tiranía es insufrible, conviene que vayamos preparando la revolución contra el plebeyismo, el más insufrible de los tiranos.

Tenemos que agradecer el adviento de tan enojosa monarquía al triunfo de la democracia. Al amparo de esta noble idea se ha deslizado en la conciencia pública la perversa afirmación de todo lo bajo y ruin.

¡Cuántas veces acontece esto! La bondad de una cosa arrebata a los hombres, y puestos a su servicio olvidan fácilmente que hay otras muchas cosas buenas con quienes es forzoso compaginar aquélla, so pena de convertirla en una cosa pésima y funesta. La democracia, como democracia, es decir, estricta y exclusivamente como norma del derecho político, parece una cosa óptima. Pero la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad.

Cuanto más reducida sea la esfera de acción propia a una idea, más perturbadora será su influencia si se pretende proyectarla sobre la totalidad de la vida. Imagínese lo que sería un vegetariano en frenesí que aspire a mirar el mundo desde lo alto de su vegetarianismo culinario: en arte censuraría cuanto no fuese el paisaje hortelano; en economía nacional sería eminentemente agrícola; en religión no admitiría sino las arcaicas divinidades cereales; en indumentaria sólo vacilaría entre el cáñamo, el lino y el esparto, y como filósofo se obstinaría en propagar una botánica trascendental. Pues no parece menos absurdo el hombre que, como tantos hoy, se llega a nosotros y nos dice: ¡Yo, ante todo, soy demócrata!

En tales ocasiones suelo recordar el cuento de aquel monaguillo que no sabía su papel y a cuanto decía el oficiante, según la liturgia, respondía: «¡Bendito y alabado sea el Santísimo Sacramento!» Hasta que harto de la insistencia el sacerdote se volvió y le dijo: «¡Hijo mío, eso es muy bueno; pero no viene al caso!»

No es lícito ser ante todo demócrata, porque el plano a que la idea democrática se refiere no es un primer plano, no es un «ante todo». La política es un orden instrumental y adjetivo de la vida, una de las muchas cosas que necesitamos atender y perfeccionar para que nuestra vida personal sufra menos fracasos y logre más fácil expansión. Podrá la política, en algún momento agudo, significar la brecha donde debemos movilizar nuestras mejores energías, a fin de conquistar o asegurar un vital aumento; pero nunca puede ser normal esa situación.

Es uno de los puntos en que más resueltamente urge corregir al siglo XIX. Ha padecido éste una grave perversión en el instinto ordenador de la perspectiva, que le condujo a situar en el plano último y definitivo de su preocupación lo que por naturaleza sólo penúltimo y previo puede ser. La perfección de la técnica es la perfección de los medios externos que favorecen la vitalidad. Nada más discreto, pues, que ocuparse de las mejores técnicas. Pero hacer de ello la empresa decisiva de nuestra existencia, dedicarle los más delicados y constantes esfuerzos nuestros, es evidentemente una aberración. Lo propio acontece con la política que intenta la articulación de la sociedad, como la técnica de la naturaleza, a fin de que quede al individuo un margen cada vez más amplio donde dilatar su poder personal.

Como la democracia es una pura forma jurídica, incapaz de proporcionarnos orientación alguna para todas aquellas funciones vitales que no son derecho público, es decir, para casi toda nuestra vida, al hacer de ella principio integral de la existencia se engendran las mayores extravagancias. Por lo pronto, la contradicción del sentimiento mismo que motivó la democracia. Nace ésta como noble deseo de salvar a la plebe de su baja condición. Pues bien, el demócrata ha acabado por simpatizar con la plebe, precisamente en

cuanto plebe, con sus costumbres, con sus maneras, con su giro intelectual. La forma extrema de esto puede hallarse en el credo socialista —¡porque se trata, naturalmente, de un credo religioso!—, donde hay un artículo que declara la cabeza del proletario única apta para la verdadera ciencia y la debida moral. En el orden de los hábitos, puedo decir que mi vida ha coincidido con el proceso de conquista de las clases superiores por los modales chulescos. Lo cual indica que no ha elegido uno la mejor época para nacer. Porque antes de entregarse los círculos selectos a los ademanes y léxico del Avapiés, claro es que ha adoptado más profundas y graves características de la plebe.

Toda interpretación soi-disant *democrática de un orden vital que no sea el derecho público es fatalmente plebeyismo.*

En el triunfo del movimiento democrático contra la legislación de privilegios, la constitución de castas, etc., ha intervenido no poco esta perversión moral que llamo plebeyismo; pero más fuerte que ella ha sido el noble motivo de romper la desigualdad jurídica. En el antiguo régimen son los derechos quienes hacen desiguales a los hombres, prejuzgando su situación antes de que nazcan. Con razón hemos negado a esos derechos el título de derechos y dando a la palabra un sentido peyorativo los llamamos privilegios. El nervio saludable de la democracia es, pues, la nivelación de privilegios, no propiamente de derechos. Nótese que los «derechos del hombre» tienen un contenido negativo, son la barbacana que la nueva organización social, más rigorosamente jurídica que las anteriores, presenta a la posible reviviscencia del privilegio (1). A los «derechos del hombre» ya conocidos y conquistados habrá que acumular otros y otros, hasta que desaparezcan los últimos restos de mitología política. Porque los privilegios que, como digo, no son derechos, consisten en perduraciones residuales de tabús religiosos.

Sin embargo, no acertamos a prever que los futuros «derechos del hombre», cuya invención y triunfo ponemos en manos de las próximas generaciones, tengan tan vasto alcance y modifiquen la faz de la sociedad tanto como los ya logrados o en vías de lograrse (2). De modo que si hay empeño en reducir el significado de la democracia a esta obra niveladora de privilegios, puede decirse que han pasado sus horas gloriosas.

Si, en efecto, la organización jurídica de la sociedad se quedara en ese estadio negativo y polémico, meramente destructor de la organización «religiosa» de la sociedad; si no mira el hombre su obra de democracia tan sólo

---

(1) Este carácter negativo, defensivo, polémico de los derechos del hombre aparece bien claro cuando se asiste a su germinación en la revolución inglesa.

(2) Así el «derecho económico del hombre», por el cual combaten los partidos obreros.

como el primer esfuerzo de la justicia, aquel en que abrimos un ancho margen de equidad, dentro del cual crear una nueva estructura social justa —que sea justa, pero que sea estructura—, los temperamentos de delicada moralidad maldecirán la democracia y volverán sus corazones al pretérito, organizado, es cierto, por la superstición; mas, al fin y al cabo, organizado. Vivir es esencialmente, y antes que toda otra cosa, estructura: una pésima estructura es mejor que ninguna.

Y si antes decía que no es lícito ser «ante todo» demócrata, añado ahora que tampoco es lícito ser «sólo» demócrata. El amigo de la justicia no puede detenerse en la nivelación de privilegios, en asegurar igualdad de derechos para lo que en todos los hombres hay de igualdad. Siente la misma urgencia por legislar, por legitimar lo que hay de desigualdad entre los hombres.

Aquí tenemos el criterio para discernir dónde el sentimiento democrático degenera en plebeyismo. Quien se irrita al ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales no es demócrata, es plebeyo.

La época en que la democracia era un sentimiento saludable y de impulso ascendente, pasó. Lo que hoy se llama democracia es una degeneración de los corazones.

A Nietzsche debemos el descubrimiento del mecanismo que funciona en la conciencia pública degenerada: le llamó «ressentiment». Cuando un hombre se siente a sí mismo inferior por carecer de ciertas calidades —inteligencia o valor o elegancia— procura indirectamente afirmarse ante su propia vista negando la excelencia de esas cualidades. Como ha indicado finamente un glosador de Nietzsche, no se trata del caso de la zorra y las uvas. La zorra sigue estimando como lo mejor la madurez en el fruto, y se contenta con negar esa estimable condición de las uvas demasiado altas. El «resentido» va más allá: odia la madurez y prefiere lo agraz. Es la total inversión de los valores: lo superior, precisamente por serlo, padece una «capitis diminutio», y en su lugar triunfa lo inferior.

El hombre del pueblo suele o solía tener una sana capacidad admirativa. Cuando veía pasar una duquesa en su carroza se extasiaba, y le era grato cavar la tierra de un planeta donde se ven, por veces, tan lindos espectáculos transeúntes. Admira y goza el lujo, la prestancia, la belleza, como admiramos los oros y los rubíes con que solemniza su ocaso el Sol moribundo. ¿Quién es capaz de envidiar el áureo lujo del atardecer? El hombre del pueblo no se despreciaba a sí mismo: se sabía distinto y menor que la clase noble; pero no mordía su pecho el venenoso «resentimiento». En los comienzos de la Revolución francesa una carbonera decía a una marquesa: «Señora, ahora las cosas van a andar al revés: yo iré en silla de manos y la señora llevará el carbón». Un abogadete «resentido» de los que hostigaban al pueblo hacia la

revolución, hubiera corregido: «No, ciudadana: ahora vamos a ser todos carboneros».

Vivimos rodeados de gentes que no se estiman a sí mismos, y casi siempre con razón. Quisieran los tales que a toda prisa fuese decretada la igualdad entre los hombres; la igualdad ante la ley no les basta; ambicionan la declaración de que todos los hombres somos iguales en talento, sensibilidad, delicadeza y altura cordial. Cada día que tarda en realizarse esta irrealizable nivelación es una cruel jornada para esas criaturas «resentidas», que se saben fatalmente condenadas a formar la plebe moral e intelectual de nuestra especie. Cuando se quedan solas les llegan del propio corazón bocanadas de desdén para sí mismas. Es inútil que por medio de astucias inferiores consigan hacer papeles vistosos en la sociedad. El aparente triunfo social envenena más su interior, revelándoles el desequilibrio inestable de su vida, a toda hora amenazada de un justiciero derrumbamiento. Aparecen ante sus propios ojos como falsificadores de sí mismos, como monederos falsos de trágica especie, donde la moneda defraudada es la persona misma defraudadora.

Este estado de espíritu, empapado de ácidos corrosivos, se manifiesta tanto más en aquellos oficios donde la ficción de las cualidades ausentes es menos posible. ¿Hay nada tan triste como un escritor, un profesor o un político sin talento, sin finura sensitiva, sin prócer carácter? ¿Cómo han de mirar esos hombres, mordidos por el íntimo fracaso, a cuanto cruza ante ellos irradiando perfección y sana estima de sí mismo?

Periodistas, profesores y políticos sin talento componen, por tal razón, el Estado Mayor de la envidia, que, como dice Quevedo, va tan flaca y amarilla porque muerde y no come. Lo que hoy llamamos «opinión pública» y «democracia» no es en grande parte sino la purulenta secreción de esas almas rencorosas.

1917.

PARA LA CULTURA DEL AMOR

VUELVO *hoy al tema del* Adolfo, *al asunto del «amor». En las páginas anteriores (1) he dejado correr el equívoco múltiple que transporta siempre esta palabra.* He *aquí un vocablo donde se refractan por lo menos tres significaciones distintas.* Rompamos *la prismática voz.*

El caso que el Adolfo *cuenta es el típico del «amor» —he dicho—. Con ello quiero dar a entender que Constant analiza aquella especie de fenómenos eróticos que son los más frecuentes, los de mayor influjo en la humanidad.*

Entender una palabra es sustituirla en nuestra mente por la percepción de las realidades mismas a que hace referencia. Cuando la palabra es equívoca, notamos, al ensayar esa sustitución, que las realidades aludidas no tienen nada o tienen muy poco que ver entre sí. Así acontece con la palabra amor.

En primer término nos encontramos con una clase de fenómenos espirituales que denominamos amor a Dios, amor al arte, amor a la ciencia. En último término, distinguimos en el amor cuanto nos hace sentir la atracción sexual. No dudo que aquel amor sublime y este amor corporal intervengan de alguna manera en nuestro «amor», en lo que llamamos amar a una mujer. Pero ¿cómo no advertir que este tercer amor es en lo esencial distinto de aquellos otros dos?

He de declarar que me son igualmente enojosas las dos tendencias usuales

---

(1) Véase *El Espectador*, I. «Leyendo el *Adolfo*, libro de amor», en este mismo tomo.

de deformar el «amor», de las que una pretende adornarlo con una decoración metafísica y la otra descomponerlo en un prurito fisiológico. Los alemanes tienden a lo primero; los franceses —salvo cuando son románticos, es decir, seudoalemanes—, a lo segundo.

Recuerdo que el gran Hermann Cohen no podía sufrir que yo no pudiese sufrir las Afinidades electivas *de Goethe. Pero siempre me he preguntado qué sale ganando este menester tan humano del «amor» con que lo elevemos a una potencia mística y supongamos tras él esa intervención de Dios o de la diosa Naturaleza. Bien está que el amante, amado, crea que es con su amada uno e indiviso desde toda la eternidad y para toda la eternidad. El encanto del «amor» proviene, en parte, de su capacidad poética: puebla de iridiscencias el mundo en torno, lo adoba y recama. En la cima del proceso amoroso, como sobre el cerro Tabor, organízanse transfiguraciones. Hay un minuto de cenit, al pasar por el cual los amantes se juran amor eterno. Pero este instante transcurre y con él se evapora el vigor del juramento. El amor ha muerto en aquel pecho; mas la religión, la moral, el derecho y hasta la policía os oyeron jurar y os obligan a que llevéis el cadáver perpetuamente en vuestro corazón. En el* Adolfo *fermenta el romanticismo suficiente para prestar este carácter trágico y una fisonomía de crimen a la pertinaz insolvencia del juramento amoroso.*

Mas el encanto, en amor como en arte, desaparece o mengua cuando lo tomamos como realidad. En el punto en que una poesía resulte verdad, se desvanece como poesía. En el punto que se mezcla Dios —religión, moral, derecho o policía— en nuestros amores, adquieren éstos un semblante terrible de ineluctables sucesos astronómicos. Si el amor en su plenitud produce esa ilusión de perennidad, ¿no es un quid pro quo *tragicómico exigirle además que realice su ficción? Esto es hacer lo que aquel Sha persano a quien un poeta contó de un país donde nadie muere, y en vista de que no supo conducirle hasta allí mandó que fuese ahorcado. Pero, señor, ¿no era mérito bastante haberlo imaginado?*

Como en tantas otras cosas, cometemos aquí un error de perspectiva. Ved por qué interesa tanto el asunto a El Espectador. *Tenemos que preparar el nuevo progreso con una sabiduría de perspectiva. De otro modo, no lograremos una verdadera ampliación del orbe.*

Nuestra cultura superficial nos induce a proyectar todo el universo sobre un solo plano en vez de respetar delicadamente sus múltiples dimensiones que le proporcionan deleitable, ilimitada concavidad. Una instancia suprime así todas las demás: la ciencia a la poesía, la poesía a la ciencia, ambas a la religión y la religión a las dos. Ved al reaccionario que trae el pasado sobre el presente con ánimo de desalojar éste; ved al radical y utopista que se obstina en hacer sobre la escena de la actualidad los gestos que corresponden

al porvenir. Así no poseemos ni pasado ni futuro, y vueltos hacia el uno o hacia el otro, damos siempre la espalda al presente.

El propio error de perspectiva cometemos con la moral. ¡Ah, cuánto hemos de hablar sobre esto en voz queda y confidencial para que no nos oigan los periodistas, que todo lo desmesuran! Ninguna moral que verdaderamente lo sea se puede cumplir: sus normas se elevan como esquemas incorpóreos en el límite de nuestro horizonte vital. Desde allí ejercen su noble ministerio de puntos cardinales para el espíritu. ¿No es otro quid pro quo *de índole semejante al antedicho que pretendamos hacer de cada punto de nuestra existencia un punto cardinal? Se puede ir hacia el Norte o hacia el Sur; pero no se puede llegar a ellos: no son dos ciudades que existan a la vera de ningún camino. Dejemos, pues, a la moralidad o conjunto de las normas su ideal lejanía: como tales normas ni pueden ni tienen que ser realizadas. La contraria preocupación lleva a una de estas dos inmoralidades: o el afán de que sean prácticas, según suele decirse, nos hace elevar a la dignidad de normas torpes recetas extraídas inductivamente de la experiencia, o la vana exigencia de realizar lo irrealizable siembra en nuestra vida constante inquietud, nociva dualidad, descontento, sensación de íntimo fracaso. Esto no puede ser, no puede ser: una interpretación de la Ética que obliga formalmente al hombre a estar descontento de sí mismo, prueba* ipso facto *su falsedad. Y esa morbosa interpretación de la Ética es la vigente desde que Grecia se esfumó como un ensueño fugaz. Kant conduce hasta lo extremo esta equivocación...*

Pero dejemos ahora a Kant. Hablaba yo del «amor» y de su ilusión de eternidad y de la policía y de la perspectiva. Sí, esto era lo que yo quería decir: que el más frecuente error de perspectiva consiste en proyectar todo sobre el plano de lo real. Ahora bien: una de las dimensiones del mundo es la virtualidad, e importa sobremanera que aprendamos a andar por él (1).

Casi íntegramente es la cultura de los últimos sesenta años un ensañamiento contra lo virtual. Fue una época que inventaba con fruición razones de este linaje: «Cuando creemos obrar en puro beneficio del prójimo, no hacemos en realidad sino obedecer a un egoísmo más profundo». «Temor, alegría, tristeza, no son realmente temor, alegría, tristeza, sino sensaciones de nuestros músculos y alteraciones de nuestro pulso». «Moral, arte, ciencia, religión, son, en realidad, sombras que arroja nuestra situación económica», etc., etc.

Ni que decir tiene que tales doctrinas han quedado convictas de error. Pero esto no es lo más grave: acaso otras análogas podrían resultar ciertas. Lo deplorable, lo absurdo es la intención en que iban envueltas. Supongamos que la belleza de la Gioconda consiste en un calambre peculiar que la vista

(1) Véase en *El Espectador*, III, el ensayo «Biología y Pedagogía o el *Quijote* en la escuela», en este mismo tomo.

del cuadro divino produce: ¿queda con esto borrada del Universo, pierde algunos de sus quilates la belleza de Mona Lisa? ¿No sigue siendo tan bella como antes? ¿No conserva su valor específico un mundo donde los calambres tienen esa consecuencia virtual?

Entiéndase bien mi censura. Yo no tengo nada que decir contra ese afán de realidad; al contrario, lo aplaudo y lo predico. Pero una vez que he llegado a lo real, me vuelvo hacia atrás y veo que lo virtual sigue subsistiendo, que es, a su modo, otra realidad donde me siento invitado a demorar. En el huerto hay dos rosales: uno es el que despunta en abril el jardinero con sus tijerones rojos de orín; otro es ese mismo rosal que se espeja en el aljibe tembloroso. El primero me da su olor y una lección de botánica; el segundo —me decís— es una ilusión.

Pues bien: yo insisto en que debemos aprender a respetar los derechos de la ilusión y a considerarla como uno de los haces propios y esenciales de la vida. Separemos lo real de lo imaginario; pero conservemos ambos mundos y sometamos cada cual a su exclusivo régimen. Nada, pues, de turbios misticismos que nacen de la confusión de fronteras. Hagamos una física lo más rigorosa que podamos: experimentemos, midamos, cortemos los tejidos con el micrótomo, distendamos los poros de la materia para ver bien su estructura. Pero no gastemos en eso toda nuestra energía mental: reservemos buena parte de nuestra seriedad para el cultivo del amor, de la amistad, de la metáfora, de todo lo que es virtual.

De otro modo, viviremos en perpetuo desacuerdo con nosotros mismos y no evitaremos nunca crueldades inútiles como esa que sobre el hombre cae cuando ama; jura él amor eterno, y la sociedad le obliga, ex amante, a cumplir su palabra.

Esto sería justo si fuese posible al «amor» elegir entre jurar o no jurar su propia eternidad. Bien que entonces se hiciese responsable al hombre de ese añadido que voluntariamente ponía. Pero en este caso no existe el albedrío. No es el amante quien jura, sino que el «amor» mismo es, en su plenitud, juramento. Mientras la moral no consiga modificar la naturaleza del amor, éste es el responsable y no el hombre a quien sobrecoge.

Si analizamos el estado de culminación amorosa, lo hallaremos constituído por la conciencia de absoluta compenetración. El amante siente que la persona (1) de la amada penetra la suya hasta las últimas parcelas; que se halla disuelto, fundido, poseído en aquella. Todo él, enteramente, pertenece al

---

(1) La noción de *persona* es una de las víctimas del siglo XIX. Se ha borrado de la cultura usual. ¿Cuántas *personas* tienen hoy idea clara de qué es ser *persona?* Y, sin embargo, de esa noción depende todo un jirón del porvenir. No es posible que ahora nos internemos en la cuestión.

ser amado; por tanto, su pasado, cuanto en él existe actualmente en forma de recuerdo; por tanto, el futuro, cuanto en él hay de propósitos y proyectos, esperanzas e intenciones. Lo que mejor califica esta situación es notar cómo resulta incompatible con ella la más leve reserva. Es psicológicamente imposible a la par sentir una reserva y plenitud de «amor». Más aún: ésta consiste en el goce de no percibir reserva alguna y sentirse transido íntegramente por la persona a quien se ama. Semejante estado puede durar más o menos, pero cada momento de su duración se dilata para dar cabida a todo el pasado y a todo el porvenir de que el amante tiene noticia. En el transcurso de tiempo, donde un reloj que fuera un cerebro contaría sólo un minuto, el amante vive una existencia sin límites; por consiguiente, desde su punto de vista, eterna. No siente sólo que ama en ese instante, sino siente que no hay en su conciencia un lugar donde quepa la sospecha de otro instante futuro en que no ame. El instante real *del reloj experimenta una dilatación* virtual *de eternidad, y el juramento de perpetua pertenencia es la expresión fatal y única de ese estado afectivo.*

Si hay, pues, en el hombre, un acto plenamente moral, lo es, a no dudar, ese juramento que asciende por sí mismo de la entera personalidad, como la savia en el árbol. Y basta que haya durado un punto de plenitud de «amor» para que esté justificado y con él sus consecuencias.

Estas consecuencias son a veces dolorosas, a veces terribles. Conmovido ante ellas, Benjamín Constant nos habla en el prólogo al Adolfo *de crimen, de perversión. ¿No es esto cortar el nudo gordiano? Porque acaso sea normal al «amor» sucederse a sí mismo: acaso exija la facultad amorosa multiplicidad sucesiva de «amores» (1). Y entonces tropezamos con una contradicción esencial entre él y sus consecuencias. Mientras él es bueno y divino, son infernales sus consecuencias.*

He aquí por qué es precisa la cultura del amor. Toda cultura consiste en la resolución de contradicciones. Barbarie, en cambio, es aquella ceguera para la contradicción que nos permite quedarnos con uno solo de los términos.

Nuestra edad, estúpidamente sensual, es una de las que menos han pensado sobre el amor, de las menos cultas en «amor». Hasta el extremo de que yo tengo que hablar del «amor» entre comillas para advertir que hablo del amor entre personas y no entre cuerpos.

Pero ¿hay quien crea que tal «amor» existe? Unicamente los que creen en el amor platónico, en el cual yo no creo, ni Platón tampoco... Y, sin embargo, ya Plotino distingue del divino Eros, de la Urania Afrodita *lo que*

(1) Por esto en una de sus paradojas afirmaba Stendhal que el matrimonio es una institución *contra natura*.

él llama Afrodita Pandemos, *esto es, el amor de todo el mundo, el vulgar amor. Pues bien: a ese me refiero. Y quisiera mostrar que, lejos de contener fuerza mística alguna, es un trivial mecanismo psicológico que a toda hora está funcionando en nosotros. Mas por lo mismo que es trivial, yo veo en él una magnífica potencia pedagógica que debíamos más ampliamente cultivar.*

1917.

LA VIDA EN TORNO

MUERTE Y RESURRECCIÓN

Todos nuestros actos, y un acto es el pensar, van como preguntas o como respuestas referidos siempre a aquella porción del mundo que en cada instante existe para nosotros. Nuestra vida es un diálogo, donde es el individuo sólo un interlocutor: el otro es el paisaje, lo circunstante. ¿Cómo entender al uno sin el otro? La más reciente biología —con Roux, con Driesch, con Pavlov, con von Uexküll— comienza a corregir los métodos del siglo XIX en el estudio del fenómeno vital, buscando la unidad orgánica, no en el cuerpo aislado frente a un medio homogéneo e idéntico para todos, sino en el todo funcional que constituyen cada cuerpo y su medio (1). La araña no se diferencia ante todo del hombre porque reacciona de manera distinta ante las cosas, sino porque ve un mundo distinto que el hombre. Y es ella vitalmente tan perfecta o imperfecta dentro de su mundo, con sus hábitos crueles de cazadora, como el pobrecito de Asís en el suyo besando las llagas de los apestados.

Y cuanto más profunda y personal sea en nosotros la actividad que realizamos, más exclusivamente se refiere a una parte del mundo, y sólo a ella, que tenemos delante de nosotros. A veces, hallamos en nuestra acción una como zozobra y titubeo, como inquietud y torpeza. El idioma francés expresa esta situación muy finamente con la palabra *dépaysé*. Estamos despaisados, hemos perdido el contacto con nuestro paisaje. Y, sin embargo, no es fuera donde notamos la perturbación, sino dentro de nosotros. Como nos han quitado la otra mitad de nuestro ser, sentimos el dolor de la amputación en la mitad que nos queda.

---

(1) Véase el libro de Jacobo von Uexküll *Ideas para una concepción biológica del mundo*. La traducción española de esta obra apareció en octubre de 1921.

Devolvamos a nuestros pensamientos el fondo en que nacieron: presentémoslos humildemente como cosas que hallamos en nuestro paisaje, que se levantan ante nosotros ni más ni menos que aquellos olmos junto a aquel río, que estos humos trémulos sobre las chimeneas aldeanas. Así lo hicieron los hombres mejores: no se olvida Descartes de contarnos que su nuevo método reformador de la ciencia universal le ocurrió una tarde en el cuarto-estufa de una casa germánica, y Platón, al descubrirnos en el *Fedro* la ciencia del amor, que es la ciencia de la ciencia, cuida de presentarnos a Sócrates y su amigo dialogando en una siesta canicular, al margen del Ilisos, bajo el frescor de un alto plátano sublime, en tanto que sobre sus cabezas las cigarras helénicas vertían su rumor.

Son éstos unos pensamientos de El Escorial, durante una fiesta de Resurrección.

Era un día de los comienzos de abril, que es en el Guadarrama tiempo muy revuelto. Fugitivo el invierno, aún se revuelve hosco y hace que su retaguardia dé unas últimas embestidas a la joven primavera invasora. El combate se realiza sobre el testuz granítico del Monasterio, nuestra gran piedra lírica. Hay allí un amplísimo jirón de purísimo azul a quien ponen cerco las nubes blancas, nubes que llegan rápidas y se amontonan en guerrera turbulencia, como escuadrones de caballeros sobre potros de lomos y pechos redondos. Son nuestras nubes españolas que se encrespan en telones verticales, poblando el cielo de un entusiasmo barroco; son las nubes mismas que nuestros orives y nuestros escultores ponen detrás de las cabezas inclinadas de los Cristos, nubes de gloria y de triunfo después de la muerte.

El Monasterio es un sepulcro inmenso, sobre el cual este cielo de abril parece el escenario dispuesto a una resurrección.

Mas no conviene que entremos en San Lorenzo atravesando la Lonja; correríamos algún riesgo. Para estos días de combate elemental se hizo un conducto subterráneo que nos permite llegar sanos y salvos al interior del edificio. Pues hay en El Escorial un tremendo ser, todo ímpetu y coraje, pasión y voluntad, que sojuzga estos días por entero al contorno. Es el viento, el viento indomable. Baja de la Merinera, allá en lo alto, baja arrollándolo todo, y se rompe la frente contra la esquina occidental del Monasterio; dando aullidos de dolor, después de hacer teclear las pizarras de las techumbres, rueda por las vertientes, gana el valle entre tolvaneras y en un gran brinco postrero aspira hacia Madrid.

No en vano ha sido el viento siempre para la imaginación humana símbolo de la divinidad, del puro espíritu. En la Biblia suele Dios presentarse bajo la especie de un vendaval, y Ariel, el ángel de las ideas, camina precedido de ráfagas. Mientras por materia entendemos lo inerte, buscamos con el concepto de espíritu el principio que triunfa de la materia, que la mueve y agita, que la informa y la transforma y en todo instante pugna contra su poder negativo, contra su trágica pasividad. Y, en efecto, hallamos en el viento una criatura que, con un mínimo de materia, posee un máximo de movilidad: su ser es su movimiento, su perpetuo sostenerse a sí mismo, trascender de sí mismo, derramarse más allá de sí mismo. No es casi cuerpo, es todo acción: su esencia es su inquietud. Y esto es, de uno u otro modo, en definitiva, el espíritu: sobre la mole muerta del universo una inquietud y un temblor.

Si queremos hallar dentro del monasterio algo digno de este furioso viento que barre La Lonja y sacude los árboles, tenemos que penetrar en las salas Capitulares y detenernos ante el *San Mauricio* del *Greco*.

Sabido es que el pintor cretense envió este lienzo a Felipe II para optar en un concurso a la dignidad de real pintor. La obra no satisfizo, y el *Greco* continuó hasta la muerte hincado en Toledo.

La escena que representa es de las más exaltadas que refiere la leyenda áurea. La legión tebana, compuesta de 6.666 soldados, se niega a reconocer los dioses paganos. El emperador ordena entonces que sea diezmada. Cumplida la sentencia decimal, segadas las juveniles gargantas, cargado el aire con la acritud de la sangre que humea, Mauricio reúne a sus legionarios y les dice estas sencillas palabras: «Os felicito al veros prestos a morir por Cristo—sigamos a nuestros compañeros en el martirio».

Este momento, la vibración esencial de estas palabras, constituyen el tema del *Greco*. Es un grupo de hombres ensimismados, y, sin embargo, en profunda conversación y comunicación. Parece que ha descendido cada cual al fondo de sí mismo y ha encontrado allí a los demás.

Forman un grupo de conspiradores: conspiran su propia desaparición. Yo llamo a este cuadro la «invitación a la muerte», y en la mano de San Mauricio, que vibra persuasiva, en tanto que sus palabras convencen a sus amigos de que deben morir, encuentro resumido todo un tratado de ética. Esa mano y la mano de nuestro Don Juan, poniendo su vida a una carta bajo la luz de un candil

en algún garito ominoso, tienen secreta afinidad, que bien merecía ser meditada.

En este cuadro, como en todos los italianos, hacen las figuras gestos que, al pronto, no entendemos. No son, en efecto, los que se emplean en los usos ordinarios del vivir. ¿Quiere decir que no son reales? Nuestra nativa propensión a no creer en lo heroico nos lleva a dudar de la realidad de estos gestos, en que se expresan acciones ejemplares y sentimientos esenciales. Un como plebeyismo ambiente nos mueve a medir la vida con el metro de nuestras horas inertes. Pero Mauricio está aquí en la cima de su propia existencia, ha tomado en vilo su propia vida y la va a regalar. ¿Creéis que a esta voluntad pueda corresponder una actitud consuetudinaria?

Los gestos, decía yo, son reacciones a lo que se ve y se oye, al paisaje en torno. No caigamos en el error de suponer que Mauricio *el Tebano* veía el mismo paisaje que nosotros. Al contrario, partiendo de su actitud como de una cifra henchida de sentido, debemos reconstruir el mundo que a su alma se presenta. Es la pregunta que nos hacemos delante de la Gioconda: ¿qué será, qué será lo que está viendo esta mujer para sonreír de tal manera?

La actitud de San Mauricio es la actitud ética por excelencia.

La bondad o maldad de que habla la ética es siempre la bondad o maldad de una volición, de un querer. No las cosas son buenas o malas, sino nuestro querer o nuestro no querer.

Ahora bien; notad qué dos significados más distintos puede tener la palabra querer. En el uso ordinario de la vida, cuando decimos querer algo, no pretendemos decir que si quedásemos solos en el mundo ese algo y nosotros estaríamos satisfechos. No: nuestro querer ese algo consiste en que nos parece necesario para otra cosa, la cual queremos a su vez para otra. De estas cadenas de voliciones, en que un querer sirve a otro querer, se compone el tejido de nuestra habitual existencia: Con una porción de nuestro ánimo prestamos un servicio a otra porción de él, y así sucesivamente. Tal modo de querer —de querer para, de querer utilitario— convierte nuestra morada íntima en una casa de contratación.

Mas ¿qué semejanza puede existir entre ese querer lo uno para lo otro con aquel en que queremos algo por ello mismo, sin finalidad ninguna? Nuestro querer negociante, nuestra voluntad a la inglesa —y digo esto porque el utilitarismo es la moral inglesa—, había colocado las cosas todas en cadenas interminables donde cada eslabón es un medio para el próximo, y, por tanto, tiene el valor relativo del lugar que ocupa en la cadena. Mas este querer de nueva y

más pura índole arranca de esa cadena una cosa y, solitaria, sin ponerla en relación con nada, lujosa y superfluamente, por ella misma la afirma. Frente a esta actitud de nuestra voluntad todas las demás actitudes adquieren un sentido meramente económico donde las cosas se desean como medios. El querer ético, en cambio, hace de las cosas fines, conclusiones, últimas fronteras de la vida, postrimerías. Termina en nosotros el vaivén de la contratación, deja de ser nuestro espíritu una pluralidad de individuos elementales cada cual con su pequeño afán egoísta que es preciso contentar. Entra en ejercicio lo más profundo de nuestra personalidad, y reuniendo todos nuestros poderes dispersos, haciéndonos, por caso raro, solidarios con nosotros mismos, siendo entonces y sólo entonces verdaderamente nosotros, nos ligamos al objeto querido sin reservas ni temores. De suerte que no nos parecería soportable vivir nosotros en un mundo donde el objeto querido no existiera; nos veríamos como fantasmas de nosotros mismos, como infieles a nosotros mismos.

Por esto, San Mauricio toma su propia vida y la de sus legionarios y la arroja lejos de sí. Precisamente porque conservándola no sería su vida. Para ascender a sí mismo, para ser fiel a sí mismo, necesita volcarse íntegro en la muerte. Siempre en la voluntad de morir se busca una resurrección. Y el mismo acto en que se renuncia a la propia vida significa la suprema afirmación de la personalidad: es un volver de la periferia a nuestro centro espiritual.

La mayor parte de los hombres no hacemos sino querer en el sentido económico de la palabra: resbalamos de objeto en objeto, de acto en acto, sin tener el valor de exigir a ninguna cosa que se ofrezca como fin a nosotros. Hay un talento del querer, como lo hay del pensar, y son pocos los capaces de descubrir por encima de las utilidades sociales que rigen nuestros movimientos que nos imponen esta o aquella actitud, su querer personalísimo. Solemos llamar vivir a sentirnos empujados por las cosas en lugar de conducirnos con nuestra propia mano.

Por tal razón yo veo la característica del acto moral en la plenitud con que es querido. Cuando todo nuestro ser quiere algo —sin reservas, sin temores, integralmente— cumplimos con nuestro deber, porque es el mayor deber de la fidelidad con nosotros mismos. Una sociedad donde cada individuo tuviera la potencia de ser fiel a sí, sería una sociedad perfecta. ¿Qué significa lo que llamamos hombre íntegro sino un hombre que es enteramente él y no un zurcido de compromisos, de caprichos, de concesiones a los demás, a la tradición, al perjuicio?

En este sentido me parece Don Juan una figura de altísima moralidad. Notad qué lealmente va Don Juan por el mundo en busca de algo que absorba por completo su capacidad de amar: se afana incansablemente en la pesquisa de un fin. Mas no lo encuentra: su pensamiento es escéptico aun cuando es su pecho heroico. Nada le parece superior a lo demás: nada vale más, todo es igual. Pero sería incomprensivo tomarle por un hombre frívolo. Lleva siempre en la mano su propia vida, y como todo le parece del mismo valor, consecuente con su corazón, está dispuesto a ponerla sobre cualquier cosa, por ejemplo, sobre este caballo de copas. Tal es la tragedia de Don Juan: el héroe sin finalidad.

El *Greco* se ha pasado la vida pintando muertes y resurrecciones. No concebía la existencia en forma de pasividad. Los hombres de sus retratos tienen almas fosforescentes, prestas a fenecer en una última llamarada.

Recuerdo la honda impresión recibida hace años en París un día que subí los innumerables escalones de una casa en la calle Caulaincourt, donde, en el último piso, tiene su estudio Zuloaga.

Es un aposento modestísimo, desmantelado, y yo diría que en medio del lujo de París parecen afirmar aquellas cuatro paredes el derecho a la desolación y a la rudeza que se alza en el fondo de todos los cuadros zuloaguescos. Únicamente pendía en uno de los muros una pintura: la *Apocalipsis*, del *Greco*, o, mejor dicho, la parte inferior de esta composición que en una de sus correrías por el interior del cuerpo castellano logró descubrir Zuloaga. Este cuadro, según se desprende del inventario de los bienes del *Greco*, recientemente descubierto por el señor San Román, debió ser uno de los últimos que pintó Domenico Theotocopuli, y es como una postrera visión de la materia por un espíritu que va a consumirse quemado por sus propios ardores. En primer término, a la izquierda, la enorme figura de San Juan, el viejo virgen, con las manos en alto, en ademán equívoco de espanto y evocación. Y tras él, bajo una gran batalla que riñen en lo alto las nubes, cuerpos desnudos y flameantes que aspiran a volatilizarse y sumirse en aquel drama aéreo y semiespiritual de los cielos. Y nada más. ¿Es necesario más? La *Apocalipsis* es un cuadro ejemplar; ante él sentimos, con pavorosa proximidad, el tema más sencillo y más profundo de la pintura: un poco de materia puesta a arder.

1917

ENSAYOS DE CRÍTICA

AZORÍN: PRIMORES DE LO VULGAR

A LA SEÑORA ELENA SANSINENA DE ELIZALDE

Dama argentina de alma exquisita y nobilísima, honor de un pueblo que es capaz de suscitar virtudes tales.

Que estas páginas conduzcan allende el mar mi admiración respetuosa.

Madrid, 1917.

I

Está decidido mi viaje a la Argentina (1), y quiero despedirme de esta España nuestra tan agria, tan paralítica, tan inerte —hundiéndome de nuevo en El Escorial. Es un día de junio, claro como una niñez. La luz pura y esencial liberta a todo de su gravamen, y el monasterio granítico y la sierra berroqueña parecen flotar ingrávidos en el éter luminoso.

Unos oscuros aviones, borrachos de luz, pasan como saetillas gritadoras en tanto pienso: ¿qué será la Argentina? ¡El Río de la Plata, el Paraná, el Chaco, Tucumán, la Pampa, Buenos Aires! ¡Rumor de nombres fraternales! Sobre todo la Pampa... ¿Qué será la Pampa? Poco más o menos ya sé lo que es geográficamente; pero ¿qué será la Pampa sentimentalmente? A los treinta años el corazón de un hombre melancólico se desinteresa por la geografía, y si es sincero consigo mismo, advierte que, ante todo, le preocupan las cosas como entidades sentimentales. ¡La Pampa, Buenos Aires! Del fondo del ánimo toman su vuelo bandadas de esperanzas confusas, que van rectas a clavarse en un horizonte infinito, como estos aviones oscuros parecen clavetearse en lo azul. La vida de un español que ha pulido sus sensaciones es tan áspera, sórdida, miserable, que casi en él viven sólo esperanzas, esperanzas que no tienen donde ali-

(1) Salvas algunas recientes páginas, este ensayo fue escrito en junio de 1916. (Nota de la edición de 1917.)

mentarse, esperanzas escuálidas y vagabundas, esperanzas desesperadas. Y cuando en la periferia del alma se abre un poro de claror, a él acuden en tropel las pobres esperanzas sedientas, y se ponen a beber afanosas en el rayo de luz. ¿Qué será la Pampa vista desde la cima sensitiva de mi corazón?

... Y en esto alguien llega y me da un libro. Es de *Azorín*. Se titula *Un pueblecito*.

Nada más opuesto a América que un libro de *Azorín*. La palabra América, repercutiendo en las cavidades de nuestra alma, suena a promesas de innovación, de futuro, de más allá. Para los que amamos la obra de *Azorín*, oír su nombre equivale, en cambio, a recibir una invitación para deslizar la mano una vez más sobre el lomo del *pasado* como sobre un terciopelo milenario.

En tanto, pues, que mi alma orienta su proa hacia América, que es el porvenir, meditemos un poco a este poeta del pasado. ¡Pasado, porvenir! Ya he dicho que para mí la vida no tiene sentido si no es como una aspiración de no renunciar a nada.

EMOCIONES TORNASOLADAS

—*¡Un pueblecito!*—casi no nos es necesario leer este libro: nos bastaría con el título. En él está todo *Azorín*.

Los que hayan tratado de antiguo las obras de este escritor no pueden leer tal título sin un peculiar enternecimiento. *Un pueblecito*... Es decir, algo minúsculo, sencillo, lindo, luminoso y lejano. ¡Qué encanto! Mas por lo mismo, algo débil, pobre, angosto, perdido, lamentable y pretérito. ¡Qué pena!

¿Habéis analizado alguna vez esta emoción que llamamos ternura? ¿Es alegre, es triste la ternura? ¿No parece más bien la ternura una semilla de sonrisa que da el fruto de una lágrima? En el enternecimiento sentimos angustia precisamente por aquello mismo que nos causa placer. Así, la inocencia nos encanta porque se compone de simplicidad, pureza, insuspicacia, nativa benevolencia, noble credulidad. Mas precisamente estas cualidades nos dan pena porque la persona dueña de ellas será víctima de los dobles, impuros, suspicaces, malévolos y escépticos que pueblan la sociedad. La inocencia no nos entusiasma, la inocencia no nos enoja, la inocencia nos enternece.

Si nos representamos la emoción como un volumen, yo diría que la ternura es por dentro placer y por fuera dolor.

Hay en el hombre muchas de estas emociones dobles, exquisitos sentimientos tornasolados. La nostalgia, por ejemplo: en ella echamos de menos algo que un día gozamos: es el dolor de hallarnos enajenados del paisaje patrio que abrigó cálidamente nuestra infancia y donde todo nos hacía mimosos guiños de nodriza; es el vacío afectivo que nos queda al vivir separados de aquella mujer tan bella y tan amada que oprimía nuestras pupilas con aquellas sus miradas tan largas, tan hondas, tan nuestras... Mas al echar de menos estas realidades encantadoras las traemos imaginariamente junto a nosotros, las revivimos, volvemos a notar sus perfecciones, sus delicadezas, sus delicias, y un sordo deleite va vertiéndose en nuestro espíritu. El gesto de desolación con que añoramos el tiempo feliz (1) concluye en un gesto de vago placer alucinado. Al revés que la ternura es la nostalgia hacia dentro, dolor, y hacia fuera, placer.

MAXIMUS IN MINIMIS

En *Azorín* no hay nada solemne, majestuoso, altisonante. Su arte se insinúa hasta aquel estrato profundo de nuestro ánimo donde habitan estas menudas emociones tornasoladas. No le interesan las grandes líneas que, mirada la trayectoria del hombre en sintética visión, se desarrollan serenas, simples y magníficas, como el perfil de una serranía. Es todo lo contrario de un «*filósofo de la historia*». Por una genial inversión de la perspectiva, lo minúsculo, lo atómico, ocupa el primer rango en su panorama, y lo grande, lo monumental, queda reducido a un breve ornamento.

Deja pasar *Azorín* ante su faz muda, inexpresiva, casi inerte, cuanto pretende representar primeros papeles en la escena de la vida: los grandes hombres, los magnos acontecimientos, las ruidosas pasiones. Todo esto resbala sobre su sensibilidad. De pronto notamos un breve temblor en sus labios prietos, una suave iluminación en su pupila; adelanta la mano, señala con el índice a un punto del paisaje humano. Seguimos la indicación y hallamos... esto: un pueblecito —un nombre desconocido u olvidado—, un detalle del cuadro famoso que solíamos desapercibir —una frase vívida que naufragaba

(1) El *Nessun maggior dolore*, de Dante, me parece una idea falsa y convencional. Cuando el hombre «venido a menos» nos habla de su esplendor pasado, parecen vagar sobre su quejumbre sonrisas valetudinarias.

en la prosa vana de un libro. Como con unas pinzas sujeta *Azorín* ese mínimo hecho humano, lo destaca en primer término sobre el fondo gigante de la vida y lo hace reverberar al sol.

Esta inversión de la perspectiva es, cuando menos transitoriamente, de clara utilidad. Obran sobre nosotros cien años de política y de pedagogía, que son dos disciplinas de insinceridad. El político para convencernos y el pedagogo para mejorarnos, nos habitúan a no percibir nuestra realidad íntima. Como nos han predicado tanto que debe preocuparnos más que nada el Progreso, la Humanidad y la Democracia, hemos llegado a creer de buena fe que, en efecto, son tales esquemáticos objetos lo que más nos importa sobre la Tierra. Pero esto es una ilusión que respecto a nosotros mismos padecemos. Como Heine escribía «no sabemos a menudo qué es lo que nos duele. Nos quejamos de un lado y es el otro quien sufre. ¡Señora, yo tengo dolor de muelas en el corazón!» Así es frecuente que ululemos por la Democracia cuando, en verdad, sentimos una ambición insatisfecha o una pena de amor.

Enferma de panlogismo, la filosofía de la historia nos presenta la vida humana como una evolución de ciertas ideas colosales y abstractas. Dadas sus intenciones particulares, es justo que proceda de tal modo esta ciencia alentadora. Pero no lo tomemos muy en serio; lo que ella nos muestra no es la vida, sino ciertas consecuencias de la vida, lo que en un determinado sentido —el orden de la justicia, de la verdad, de la tolerancia— va decantando la vida.

Sobre el área de la existencia resbala el vértice sanguinolento de nuestro corazón, y sus convulsiones le hacen martillear en la superficie vital, dejando en ella como un pespunte de momentáneas angustias y exultaciones. De la misma suerte, el aparato Morse va dejando en la cinta su huella de puntos y rayas, que luego interpreta el telegrafista dándoles un sentido racional. Pero toda interpretación es una suplantación, no es nunca el texto mismo. La filosofía de la historia da una interpretación racional de la vida mas el texto vital queda fuera de ella: el texto vital se compone de las dilataciones y contracciones de mi víscera cordial —es esta sensación de radical soledad que ahora resuena dentro de mí como un alarido en una infinita oquedad desierta, es aquella iluminación subitánea en que el mundo pareció flotar cuando entre los rumores de la fiesta la voz amada, la voz que era un hilo de plata, vertió en mi oído la esencia de una palabra...— La filosofía de la historia no se ocupa de nada de esto: pasa sobre mi corazón y sobre el tuyo, lector, y sobre tantos otros, imperturbable, como un elefante sobre las temblorosas margaritas

del prado. ¡Ah! Y esta vida inmediata, estas emociones de cada uno son para cada uno lo primero en el universo. Quiera o no. Todo lo demás es secundario, y sólo es en tanto que se apoya en nuestro corazón y en él se articula.

Y, sin embargo, de nada nos ocupamos menos que de esa vida nuestra. ¿Qué hicimos de la alegría de ayer y de la amargura de esta mañana? Conforme fueron íbamos dejando morir, instante tras instante, nuestros vitales momentos. Cada individuo es como un ser múltiple que avanza dejando a cada paso, tendido sobre el polvo, un compañero interior. La divina alegría que danza, la tullida tristeza, la hora de plenitud y la hora en que todo es ausente... Allá queda, bajo la tolvanera del camino, todo nuestro existir: primero la rosa, luego el harapo...

Pero, ¿muere, en efecto, ese íntimo ayer? Cuando llegamos a la madurez nuestro yo juvenil no ha expirado todavía: nada muere en el hombre mientras no muere el hombre entero. El yo pasado, lo que ayer sentimos y pensamos vivo perdura en una existencia subterránea del espíritu. Basta con que nos desentendamos de la urgente actualidad para que ascienda a flor de alma todo ese pasado nuestro y se ponga de nuevo a resonar. Con una palabra de bellos contornos etimológicos decimos que lo recordamos —esto es, que lo volvemos a pasar por el estuario de nuestro corazón—. Dante diría *per il lago del cor*. Recordar es volver la vista al yo pretérito y hallarlo aún vivo y vibrátil como un dardo que sigue en el aire su carrera cuando el brazo que lo lanzó ya descansa. Aquella dolencia de amor que dio una puñalada en nuestra mocedad renueva su dolor, bien que suave y espectral, siempre que nos viene a la memoria, y otras veces un aroma vagoroso, una vieja música errabunda, que la brisa empuja hasta nuestro oído, parece desalojar de la conciencia todo nuestro yo actual y sustituirlo por una época pasada de nosotros mismos, que torna a la existencia como un audaz resucitado.

Pienso que no debiera llamarse culto sino al hombre que ha tomado posesión de todo sí mismo. Cultura es fidelidad consigo mismo, una actitud de religioso respeto hacia nuestra propia y personal vida. Decía Goethe que no podía estimar a un hombre que no llevase un diario de sus jornadas. El detalle del diario puede abandonarse; pero reservemos la aguda verdad diamantina que envuelve esa frase. Un ser que desprecia su propia realidad no puede *verdaderamente* estimar nada ni haber en él nada verdad. Sus ideas, sus actos, sus palabras tendrán sólo una calidad ilusoria: no serán nunca lo que aparentan ser. No por su contenido son reales mi fe o mi duda, sino

como trozos de mi vida personal. Un hombre que no cree en sí mismo no puede creer en Dios.

La norma de llevar un diario que Goethe nos propone es muy significativa. Equivale a la indicación de que no dejemos trasvolar nuestro ayer sin subrayarlo, y que el mañana, saliéndonos al encuentro, nos halle prevenidos, bien dispuestos los odres para recibir lo que nos traiga. Dando de este modo frecuente reviviscencia a todo lo que fuimos y lo que aspiramos a ser, vivimos en actual y plenaria posesión de nuestra vida y la hacemos gravitar íntegra sobre cada hora transeúnte.

Yo creo que todo hombre superior ha tenido esta facultad de asistir a su propia existencia, de vivir un poco inclinado sobre su propia vida, en actitud a la vez de espectador exigente y de investigador alerta, pronto a corregir una desviación o desperfecto, presto al aplauso y al silbido. Y esto debe ser la vida de cada cual: a la vez un armonioso espectáculo y un valiente experimento.

Pero ¿no suena todo ello a inactualidad? Nada es tan ajeno a la conciencia superficial que hoy rige el mundo como estos afanes y cuidados propios a la cultura de la persona. En estos tiempos que cuentan con complicadas técnicas para todo, sólo se hace una cosa al buen tuntún: vivir. Así ha llegado la individualidad humana al más extremo rebajamiento —a la cultura democrática (1).

¿ANGUSTIA? ¿PROGRESO?

Azorín es todo lo contrario que un *filósofo de la historia:* es un *sensitivo de la historia.* Aquél se complace en ordenar, como en una procesión o cabalgata, las variaciones de la humana existencia, el siglo opulento y glorioso tras el humilde y sin destellos, los días culminantes —Atenas de Pericles, Roma cesárea, Florencia, París— entreverados de las jornadas grises o acerbas, y todo ello movilizado, en ruta más o menos sinuosa, hacia un estado de perfección. De tal manera, la sucesión de las vidas humanas toma un semblante de Progreso.

---

(1) Cuanto hay de noble en el derecho democrático, hay de innoble en la moral, las costumbres, el arte y los nervios democráticos. (Véase *Democracia morbosa,* en este tomo). Sobre el problema de la felicidad y la cultura vital hablo más largamente en la *Meditación de Don Juan.*

¿Existe, en efecto, ese progreso? La progresión es siempre relativa a la meta que hayamos predeterminado. El progreso de la vida humana será real si las metas ideales a que la referimos satisfacen plenamente. Si el ideal cuya aproximación mide y prueba nuestro avance es ficticio o insuficiente, no podemos decir que la vida humana progrese. En el orden de la velocidad en las comunicaciones es, evidentemente, el ferrocarril un progreso sobre la silla de postas y la diligencia. Pero es cuando menos discutible que la aceleración de los vehículos influya en la perfección esencial de los corazones que en ellos hacen ruta.

Tomad dos épocas de la historia —ilustre la una y sórdida, desdichada, la otra. Si usando de vuestra reflexión como de un estilete la hincáis bien en ellas, pronto habréis dejado atrás aquel haz en que ambas edades se diferenciaban tanto. La superficie de la una refulgía de armas gloriosas, de imperios vastos y magnificentes, de galas suntuarias y artísticas, de buena gracia en los modales y de *esprit* en las letras. La época humilde y enferma mostraba una superficie arrugada y contraída, llena de privaciones, de inelegancia, falta de esplendor: todo parece haber perdido su brillo, todo es ruina sorda y parda. Hincad más allá la atención, penetrad en el cuerpo de la vida hasta estratos más profundos y veréis disminuir la discrepancia. Habrá un momento en que el estilete parecerá punzar el centro mismo cordial de una y otra edad: a vuestro oído llegará entonces una misma, idéntica quejumbre. El hombre de la época espléndida y el de la época desventurada sienten la misma desazón radical ante la existencia. ¿Quién se acuerda, al llegar a esta latitud de los valores vitales, quién se acuerda de la opulencia o la pobreza que había en la superficie? Si es la vida una angustia exhalada en un bostezo, ¿qué más me da bostezar a un cosmos organizado según Ptolomeo, que a un orbe obediente a Copérnico?

En esta operación de catar el sentimiento vital de las edades sorprendemos una vez y otra a *Azorín*. Su arte consiste en revivir esa sensibilidad básica del hombre a través de los tiempos.

Decía yo antes que debíamos retener nuestro pasado y fijar bien nuestra aspiración hacia mañana, para que uno y otra, convergiendo en nuestro presente, den a éste plenitud, triple dimensión, grosor, volumen. Cuantas más porciones de nosotros se hallen presentes en nuestro presente, mayor será su realidad. Una decisión tomada en el momento, sin consultar a nuestro yo de ayer y al de mañana, tendrá mucha menos densidad personal, será mucho menos *nuestra*

decisión que la formada con la asistencia y colaboración del resto de nuestra vida (1).

Por esto conviene que cada cual se recuerde a sí mismo y recorra a menudo sus días pretéritos, reavivándolos, como un buen general la ondulante línea de sus ejércitos.

Pero si es necesario para afinar nuestra persona comparar lo que sentimos de la vida en esta hora urgente con lo que sentimos en otras lejanas, no lo es menos que comparemos el tono de nuestras emociones vitales con el que trasciende de las vidas ajenas, sobre todo antiguas. ¿Somos más felices, somos más tristes que los hombres de otra edad? ¿Camina el mundo hacia una cordial satisfacción o perdura idéntica la distancia entre los anhelos y las realizaciones?

Este va a ser el tema en la obra toda de *Azorín;* opuesta a la de Baroja en todo lo demás, tiene de común con ella esa lontananza gemebunda, ese contrapunto patético y latente que he llamado trémolo metafísico.

Se habrá notado que en las producciones mejor logradas de nuestro autor se parte siempre de un libro viejo, de un edificio antiguo, de un cuadro patinoso, de una persona fenecida. Diríase que tenemos en *Azorín* un temperamento de erudito o arqueólogo. Nada más erróneo, sin embargo. Libro, edificio, cuadro y persona no son para *Azorín* hechos definitivamente pasados, realidades de una hora irre-

---

(1) He oído frecuentemente a los viajeros que acuden a estudiar la vida española confesarse desorientados y a la postre incapaces de entender nuestro carácter. No debe olvidarse que somos un pueblo moralmente enfermo. Vive el español de momento a momento, sin solidaridad consigo mismo y empuja su alma atomizada, pulverizada, como un vendaval la arenilla del desierto. Una expresión de enojo, de malevolencia o, por el contrario, de entusiasmo y adhesión que en temperamentos normales traería a la zaga una determinada conducta, en el español suele quedar sin consecuencias. Y viceversa: la convicción de que sus palabras de hoy no van a obligarle ante sí mismo a seguir una cierta trayectoria, le permite emitir opiniones extremas y simplistas que no corresponden a su estado de espíritu de ayer o de mañana. Sería interesante —y alguna vez lo intentaré— el estudio de las perversiones psicológicas que caracterizan nuestra hora actual partiendo de esta sospecha, como *working hypothese:* la insolidaridad del español consigo mismo. Episódicamente he aludido a ella y a fenómenos que por ella se explican en muchos lugares de mis escritos. Es un error, a mi juicio, insistir, según se hace, sobre la supuesta falta de solidaridad *entre* los españoles. No es tal nuestro morbo y donde, en efecto, se manifiesta a poco que se analice aparece claramente como una fatal, inmediata consecuencia de la falta de solidaridad del español consigo mismo.

mediablemente transcurrida. Ni estudiarlos ni contarlos es la intención de *Azorín*, sino, en su más literal sentido, revivirlos.

Entre las líneas confusas y exánimes de tal página amarillenta hay una frase que conserva la impronta de un dolor, de una alegría sentida en un minuto fugaz por el escritor antepasado —reliquia delicada, volátil, evanescente, como la huella que en el limo primigenio dejó la pata de un ibis liviano. En esa frase, donde yace la momia de una emoción, inserta *Azorín* el nervio sensitivo de su alma —y, al punto, la emoción anquilosada se desentumece, despliega estremecida las viejas alillas yertas y convulsa vuelve a batir con sus plumas de antaño el aire nuestro vivo.

¡Extraña condición la del espíritu! No sólo nuestros sentimientos perviven cuando ha pasado su actualidad, de suerte que podemos tornar a vivirlos cuantas veces queramos, sin más que descender al lugar del tiempo en que acaecieron, sino que las emociones de otros hombres en otros tiempos pueden ser para nosotros espectáculo inmediato, tan inmediato y tan real como el paisaje que ahora existe ante nuestros ojos (1).

SINFRONISMO

En la feria de libros que se reúne por septiembre junto a las frondas otoñales del Jardín Botánico, halla *Azorín* un libro, publicado en 1791 por don Jacinto Bejarano, cura párroco de Arévalo. El autor es en la historia literaria un *desconocido.*

La lectura de la obra revela en este desconocido un temperamento de selección, un *hombre delicado*, *fino*, *inteligente*, *sensual.*

---

(1) Afortunadamente la psicología en los últimos años va aproximándose a esta afirmación y repudia los prejuicios e ignorancias de la psicología «siglo XIX» que se oponían a ella. Imposible me es, sin embargo, explicar y aclarar en pocas palabras el sentido de mi aseveración; fuera preciso desarrollar todos los problemas psicológicos fundamentales, cuya errónea disposición condujo a negar el simple y patente fenómeno a que yo hago referencia. Los oyentes de mi curso sobre «Sistema de la psicología» dado en el Centro de Estudios Históricos (Madrid) en 1915-16 y los que escucharon mis conferencias en la Facultad de Filosofía en Buenos Aires, pudieron formarse una idea del increíble número de cuestiones que es preciso tratar antes de resolver el asunto a que este párrafo del texto alude. Tengamos, pues, paciencia, yo en esperar la oportunidad de publicar mis investigaciones y el lector en satisfacer su curiosidad. Ya he dicho que *El Espectador* sólo va para lectores convencidos de que toda opinión acertada es larga de expresar.

Don Jacinto Bejarano escribió su libro mientras servía la parroquia de Riofrío, en Avila, un pueblecito, casi una aldea, donde la vida *es ingrata, áspera, elemental, bárbara.*

Esto nos sugiere *Azorín* en las primeras páginas de *Un pueblecito*, y en seguida venimos a la sospecha de que *Azorín* va a hacernos su autobiografía al hacernos la biografía de don Jacinto Bejarano. Porque, en efecto, es *Azorín* un «hombre delicado, fino, inteligente, sensual —sensual como Montaigne—», que atraviesa *desconocido* la vida española, tan «ingrata, áspera, elemental y bárbara». En una de las postreras páginas nuestra sospecha recibe plena confirmación. *Azorín* escribe: «¡Adiós, querido Bejarano Galavis! No creía encontrar aquí, en la aldea, un hombre tan culto y tan delicado. Siento, como *si fueran míos*, tus dolores.» *Como si fueran míos...*, subraya *Azorín.*

En los libros de acústica suele verse dibujado el aparato de resonadores que Helmholtz ideó. Fórmalo una serie de esferas metálicas huecas, cada una de las cuales comunica con un mechero de gas. Los sonidos, según su varia calidad, hallan resonancia en una u otra de estas esferas, que al producirla envía un aliento a su llama adjunta, la cual vemos alargarse trémula, ondear, estremecerse, súbitamente dotada de más intensa combustión.

Algo parecido acontece en nosotros. Gira la vida en torno nuestro, presentando sucesivamente sus facetas innumerables. De pronto una de éstas envía a nuestro ser no sabemos bien qué reflejo alentador, y algo que, apenas sospechado, iba en nosotros, cobra repentina robustez. El germen de una idea, un sentimiento indeciso crecen en tal sazón rápidamente, hasta su completo desarrollo, afirmando e imponiendo su fisonomía dentro de nuestro ánimo.

Una lectura, una persona, un hecho sobrevenido prestan de súbito tal misteriosa corroboración a nuestras íntimas germinaciones. Dijérase que esa circunstancia exterior y esta posibilidad en mí latente poseyeran una previa, radical fraternidad y una misma calidad de sangre pulsara en ambas, de suerte que mutuamente potencian su energía sin modificar lo más mínimo el sentido, la curvatura en que coinciden.

Así en este libro la afinidad preexistente entre la vida del cura y la vida de nuestro escritor duplica la intensidad de cada una. Gracias a *Azorín* entendemos mejor la emoción vital del pobre Bejarano. Gracias a Bejarano entendemos mejor la amarga ironía que gime en el corazón de *Azorín.* Y éste mismo, al hallarse resonado en aquel otro hombre, ha oído más claramente sus voces interiores.

Es extraño, pero es innegable este robustecimiento que logra

nuestra personalidad cuando se encuentra a sí misma en otra. No se diga que esto acontece sólo a los temperamentos poco originales. Es precisamente característico de todo innovador que al conquistar su nombre a los hombres aparezca acompañado, como de un arpegio arrancado a los siglos, de otros nombres a quien su innovación dota de nueva actualidad. Así no podemos nombrar a Nietzsche sin que en el ámbito de la historia espiritual se produzcan resonancias y oigamos: Stendhal, Galliani, La Rochefoucauld, Montaigne, Tucídides, Píndaro, Heráclito... «Vivimos —decía este último— la muerte de otros y morimos la vida ajena». Repercutimos a otros y somos de ellos repercusión. Atraviesan el espacio corrientes de esencial afinidad, que pasan por los individuos elegidos, forzándoles a adoptar ante la tragedia de la vida una idéntica actitud.

Como hablamos de *sincronismo* o coincidencia de fecha entre hombres o circunstancias heterogéneas —advierte Goethe no sé dónde— debemos hablar de *sinfronismo* o coincidencia de sentido, de módulo, de estilo entre hombres o entre circunstancias desparramados por todos los tiempos (1).

Cuanto más fuerte sea una personalidad menos se cuidará del *sincronismo*, de coincidir con los hombres y los hechos de su época, y más denodadamente se internará por la selva de los siglos en busca de egregios *sinfronismos*.

Una dama, de rostro "armonioso y divino" —como dice la *Antología* del monje Planudio—, de alma iridiscente, me escribía a propósito de un libro que le había hecho yo leer:

«L'auteur dit tout haut des choses que je me répétais obscurément tout bas. Je lui sais gré d'avoir fait cela, comme d'une délivrance. "La crítica literaria —dites vous, (*El Espectador*, I)—, consiste en enseñar a leer los libros adaptando los ojos del lector a la intención del autor". Rien de plus juste. Mais ce qui l'est moins... ce qui ne l'est même plus du tout c'est ma façon de lire. Je ne m'intéresse véritablement qu'aux livres qui peuvent... m'éclairer sur moi-même, qui poussent les cris que je porte en silence, qui fassent le geste que mon immobilité souffre, contient... dont elle est faite, pour ainsi dire».

---

(1) Es interesante hacer notar que esta idea del *sinfronismo* como categoría para una filosofía de la historia ha recibido posteriormente un sugestivo desarrollo en el libro de Oswald Splenger *La decadencia de Occidente*, publicado en 1918. *(Nota de la segunda edición.)*

A este párrafo respondería yo:

—Señora, la manera de leer que usted ejercita no es injusta e indebida. Fuera innecesario tranquilizar a usted sobre ello. En primer lugar, porque una mujer capaz de escribir y de pensar con tanta gentileza no se inquieta, de seguro, cuando comete una injusticia. En segundo lugar, porque es, en efecto, la única manera de leer que existe, y el resto es... erudición. La lectura, en su más noble forma, constituye un lujo espiritual: no es estudio, aprendizaje, adquisición de noticias útiles para la lucha social. Es un virtual aumento y dilatación que ofrecemos a nuestras germinaciones interiores; merced a ella conseguimos realizar lo que sólo como posibilidad latía en nosotros (1).

Pero ¿quién dice a usted que su corazón, tan raudo en su girar por la vida, no pasa desatento ante una página capaz de libertar, al modo de los héroes legendarios, alguno de esos lamentos prisioneros en el blanco silencio de su alma? El benéfico ministerio de la crítica literaria consiste simplemente en detener su corazón sobre esa página, señora, como a una abeja sobre un tulipán.

Bien sé, por lo demás, que es usted una intrépida cazadora de resonancias y afinidades —de sinfronismos—, y que, en todo parecida a Diana, atraviesa usted el mundo esbelta y rápida, azuzando los lebreles de sus sentimientos. Y a fin de que le conste mi admiración pido a usted permiso para plagiar su literatura, y decir que el libro de don Jacinto Bejarano, cura párroco de Riofrío, lanza el grito que *Azorín* conduce en silencio, y hace el gesto mismo de que sufre su inmovilidad.

EL GESTO Y EL GRITO

«El buen Bejarano Galavis —nos dice *Azorín*— vive en Riofrío sereno, tranquilo, sosegado; aquí pasa sus días, en este barranco de la sierra de Avila. Mas ¿será cierto que nuestro autor logra sobreponerse a sus recuerdos? ¿No habrá en este hombre ecuánime y jovial ni un rápido gesto de tristeza en su paz, ni un segundo de desesperanza, ni un movimiento de taciturnidad febril y de desasosiego? En una hora dada, considerando su apartamiento del mundo y la solitaria esquividad de estas montañas, este hombre delicado,

---

(1) Decía Goethe: «En fin, que me es odioso todo lo que meramente me instruye sin aumentar mi actividad o reanimarla de una manera inmediata.»

fino, inteligente, sensual —sensual como Montaigne—, ¿no tendrá un grito, un solo grito, revelador, por encima de su inalterable ecuanimidad, de lo más hondo de su espíritu?»

La mansedumbre del estilo que fluye por las páginas de Bejarano, como la templanza del arte de *Azorín*, revelan dos hombres superiores, «aristocráticos», incapaces de hacer con villana insistencia la ostentación de su amargura. Un hombre que insiste es un temperamento plebeyo —porque insistir es no saber triunfar ni renunciar. Los espíritus selectos tienen la clara intuición de que eternamente formarán una minoría —tolerada a veces, casi siempre aplastada por la muchedumbre inferior, jamás comprendida y nunca amada. Cuando la muchedumbre ha pulido un poco más sus apetitos y ha ampliado su percepción, la minoría excelente ha avanzado también en su propio perfeccionamiento. El abismo perdura siempre entre los menos y los más, y no será nunca allanado. Siempre habrá dos tablas contrapuestas de valoración: la de los mejores y la de los muchos—en moral, en costumbres, en gestos, en arte. Siempre habrá dos maneras irreductibles de pensar sobre la vida y sobre las cosas: la de los pocos inteligentes y la de los obtusos innumerables.

Mejor, pues, que quejarse corresponde a estos espíritus selectos aceptar de una vez para siempre la trágica condición de su propia vida. Jamás gozarán plenamente esa forma de placer que en toda abundancia experimenta el hombre trivial: el placer de ser llevado, sostenido por el ambiente público. El temperamento delicado y sutil suele tener algún momento de debilidad, en que desearía perder sus exquisitas cualidades, tornarse encallecido y torpe, para no sentir esa continua irritación que le produce cuanto la gente piensa a su alrededor, en la calle y en el Parlamento, en la Academia y en el periódico; para no padecer a toda hora esa sublevación del pulso que le causa la innoble conducta de los corazones circundantes. El hombre trivial tiene la ventaja de coincidir siempre con su derredor; a cada palabra suya parece aguardar en el aire un hueco recortado a la medida. Lo que piensa y dice es lo que los demás acaban de pensar y decir, o se disponen a pensar y decir.

Pero si esta distancia entre los mejores y los muchos ha existido siempre y nunca desaparecerá, caben dentro de ella sus más y sus menos.

Momentos en que es mínima, momentos en que es máxima. Yo dificulto que en parte ni tiempo alguno la incompatibilidad entre los mejores y los muchos haya sido más extensa que lo es en España durante estos años.

Hay quien dice que nuestra España sin Inquisición es más culta que aquella otra —vestida de negro, febril, cruel— gobernada por la Inquisición. Está bien que un político izquierdista piense así, y, mejor aún, que lo diga: con esa falsedad tal vez consigue que los espectros de los que ardieron en los autos de fe voten su candidatura en las próximas elecciones. Pero el que aspire a la verdad no puede afirmar tal cosa. Al contrario. En España es tradicional, inveterado, multisecular el odio al ejercicio intelectual. Pero en otra edad el odio era respetuoso, es decir, medroso: se odiaba al intelecto, pero se creía en él, en su poder vital, se le temía, era una realidad que urgía aniquilar, consumir, reducir a cenizas—la Inquisición.

Pasan unos siglos: aquel odio combustible ha conseguido de una parte hacer obsoleta la acción pensante; de otra, entumecer en el español la capacidad de ser influído por las ideas. Ya no es temible el intelecto. El odio puede quedar reducido al eco del odio, que es el desprecio—la España de 1916. En esta fecha en que escribo, sépanlo los investigadores del año 2000, la palabra más desprestigiada de cuantas suenan en la Península es la palabra «intelectual» (1).

Conviene que sepan estas cosas esos futuros críticos e historiadores para que estimen en lo que vale la obra de hombres como *Azorín*. Lo que pensamos, y mucho más lo que escribimos, es el ademán con que lo más íntimo de nuestra persona responde a lo circunstante, a lo que es para nosotros la vida en este lugar y día. Cuando gentes de fino oído histórico —dentro de un siglo, de dos siglos— perciban la ominosa, increíble abyección intelectual y moral de esta España de ahora, el gesto sobrio, tembloroso, humano, emocionado con que el arte de *Azorín* se eleva sobre tan ruin fondo, parecerá un milagro del espíritu.

Don Jacinto Bejarano vive en destierro de los salones, de las tertulias, del tráfico espiritual de Madrid. Sin embargo, sólo unas líneas dejan escapar el dolor de soledad y ahogo que debió acongojar su vida: «Por tales concurrencias —dice— *suspiro y lloro*, y por ellas anhelo, y al que las disfruta envidio». Y en otro lugar: «Protesto que si he dejado correr la pluma no ha sido con el fin de que se me juzgue capaz de ser autor público, sino con el de divertir, con esta ocasión, las penas del destierro y suspender por algunos instantes las lágrimas que me hace verter incesantemente mi desgraciado destino».

Más recatado aún, conténtase *Azorín* con referirnos la existencia

---

(1) Véase el capítulo «¿No hay hombres o no hay masas?», de mi libro *España invertebrada*, 1921. (En el tomo III de estas *Obras Completas*.)

de Bejarano, galvanizando su emoción vital. Luego, simplemente añade: «¡Amigo Bejarano, siento, *como si fueran míos*, tus dolores!»

Riofrío de Avila, humilde aldea entre breñas, no es más hostil a la vida espiritual que este Madrid nuestro. En *Azorín* resuena la sobria quejumbre de Bejarano.

En medios aparentemente distintos sienten ambos la misma soledad. La España de los últimos siglos es, por lo visto, acremente hostil para la vida del espíritu. Casi una centuria ha transcurrido desde que Larra, en unas páginas egregias, que no podrán leer sin emoción *sinfrónica* las ocho o diez personas que en España se dedican hoy al puro afán literario, daba un grito de desesperación: «Escribir en Madrid es llorar...»

II

RUINA VIVA

Algo es una ruina cuando queda de ello sólo el esfuerzo vital necesario para que la muerte perpetúe su gesto destructor. En las ruinas, quien propiamente vive y pervive es la muerte (1).

Salvos algunos puntos de la periferia, la tierra española ofrece a quien la visita el espectáculo de un ademán moribundo que no ha acabado todavía. España es una vasta ruina tendida de mar a mar, entre la Maladeta y Calpe.

Acaso nada sorprende tanto al compatriota que transita las fronteras como hallar que en los países extraños suelen encontrarse todas las cosas en perfecto uso. Nota, al cruzar las campiñas, que los muros de los caseríos no están descascarillados; en las techumbres no faltan tejas ni crecen salvajes verduras; las puertas giran sobre sus goznes; las ventanas de cristales horros coinciden con las jambas. Es muy raro topar con algún edificio abandonado. En los trenes, en todos los aparatos del público servicio, las bisagras se deslizan con facilidad, los resortes se mueven con eficacia; no hay nada roto, y si algo hubiera, advertimos que fue de ayer, que aún no ha tomado el objeto el hábito de persistir así; por el contrario, demanda perentoriamente la compostura.

Entre nosotros, sobre todo por ahí, por los pueblos, apenas hay nada que ande en uso; todo se nos acerca sumisamente, como esas ancianas que un tiempo gozaron la abundancia y hoy han venido a menos. Nos parece escuchar por dondequiera voces humildes que nos dicen: ¡Yo fui un tejado rojo y regular! ¡Yo fui una pared de piedra pulida y sin senos de polvo; en primavera yo me embozaba en una yedra! ¡Yo fui una vez la torre altiva de esa parroquia! Hace un siglo tuve cierto día un estremecimiento y se me derrumbaron las ilusiones, quiero decir, el campanario: con estas tablas que me pusieron pretenden sostener mi quebradura. ¡Viajero, quienquiera que

---

(1) Véase Georg Simmel, *Les ruines. (Essais de philosophie relativiste.)* Publicado en la Biblioteca de la *Revista de Occidente* en el libro de G. Simmel: *Cultura femenina y otros ensayos.*

seas, si tienes corazón, concluye esto de vida que me queda, pues sirve sólo para alimentar mi atroz agonía!

Como con las cosas ocurre con las ideas aposentadas en las cabezas. Fueron ideas; hoy son ruinas de ideas. Las ideas que han perdido su capacidad de regir eficazmente los corazones, las ideas arruinadas, mohosas, anquilosadas, carcomidas, son los tópicos. El resto de vitalidad que queda a éstos los mantiene erguidos sobre el haz de nuestra alma como fantasmas bajo la luna, y si la realidad nos apremia mueven ellos sus brazos moribundos, pretendiendo espantarla—un gesto enfático, doloroso, inútil, evanescente.

Imagínese que el mundo entero sucumbiera y quedara sólo una conciencia y en ella el poder de recordar. El mundo sido volvería a desarrollarse una y otra vez, en todos sus detalles, como la película de un cinematógrafo, dentro de aquel escenario espiritual. Volvería todo; pero volvería exangüe, imaginario, espectral. Así nuestra patria.

Esto pensaba yo mientras tenía abierto entre las manos el libro de *Azorín: Castilla*. ¡Un libro triste! ¡Un libro bellísimo! ¡Qué rumor de melancolía se levanta de sus páginas y nos llega tamizado, trémulo como una música que suena tras de las frondas de un soto! La España de *Azorín* está compuesta de cosas rendidas que se inclinan hacia la muerte.

Mas ahora, con el libro entre las manos, estoy apoyado en el flanco inmortal, colosal, del Monasterio, nuestra gran piedra lírica. Esto es el Jardín de los Frailes, amplísimo rectángulo peraltado sobre el horizonte. En su extremo oriental se alza una torre, y como desde aquí no se ve el suelo próximo, parece la mole ciclópea flotar íntegra en el aire, y la esquina de la torre, pulida y tajante, es una inmensa proa hostil que avanza sobre la llanura hacia Madrid como para henchirla, para triturarla, para aniquilarla.

Mas dejemos para otra ocasión el comentario de este símbolo berroqueño, que, apostado en una vertiente del Guadarrama, parece recoger los restos de la energía peninsular, como el caudillo espontáneo asume los residuos del ejército vencido que se dispersaban desorientados. Yo espero que un día no lejano los españoles jóvenes harán su peregrinación de El Escorial, y junto al monumento se sentirán solicitados al heroísmo. Aún no debemos perder la esperanza de que haya gentes entre nosotros poseedoras de la voluntad de vivir y dispuestas a ligarse en un haz para dar una postrera embestida a

un punto del porvenir, abrir en él un portillo y salvar así la continuidad de la raza.

Quería sólo hacer constar la vacilación en que me ponen, de un lado, este lindo librito, que me convida a irme muriendo; de otro lado, este edificio, que enseña la única receta para vivir: el combate.

Suscitado tras de las páginas se levanta un mundo paralítico y moroso, pueblos que viven un éxtasis (campiñas inmovilizadas, charcos de agua que apenas ondula circuídos de olmos próceres con hojas que apenas tiemblan). Es una vida quieta e idéntica, como esta que llevan sobre las piedras verdinegras del jardín los sabios lagartos mirando la magnitud solar con finos ojuelos de abalorio que brillan. ¡Leed *Castilla* o *Lecturas españolas*, y sentiréis como una inercia cósmica!

Cuando *Azorín* dice «he estado», en lugar de «estuve»; «me he levantado», en lugar de «me levanté»; «he llamado», en lugar de «llamé», no procede de manera caprichosa. La vida activa, la vida que se mueve, se mueve hacia la muerte. El movimiento es un hijo del tiempo, un hijo que se alimenta de sangre paternal. El movimiento es la vida gastándose, es el disfraz de la muerte entrando astuta en la vida.

Y el arte de *Azorín* es un ensayo de salvar al mundo, al mundo inquieto que properante va hacia su propia destrucción. *Azorín* lo petrifica estéticamente. Quisiera suspender la vida del mundo en una de sus posturas, en la más insignificante, por siglos de siglos. Y esta quietud virtual es para *Azorín* la única forma de la inmortalidad. Moverse es llevar actos a conclusión, es preferir, fenecer, caminar al aniquilamiento: ¡Oh, si el mundo al soplo de un Dios quedara extático!

—«Espere usted aquí— me ha dicho la viejecita». *Azorín* no escribe «me dijo», porque entonces, ¡adiós esperar!, ¡adiós voz incierta de la viejecita!, ya no seríais, habríais consumido vuestra realidad fugitiva. *Azorín* quisiera esperar toda la eternidad en aquella sala, junto a aquel zaguán, y escuchar perdurablemente la voz humilde, solícita, incierta de la viejecita que está diciendo: «Espere usted aquí». El mundo que *Azorín* suscita con el rumor cristalino de sus palabras tiene un aroma de quietud patética y asombrada. La inactividad le salva de la corrupción como a los yogas de la India.

El arte es siempre una aspiración a divinizar las cosas, dotándolas de los atributos peculiares al Ser Supremo, y el primor del artista estriba en haber hallado un secreto o manera de divinización. Siendo atributo divino no transcurrir jamás, vivir sólo en

presente, *Azorín* se llega a las cosas y las para, nuevo Josué del corazón de España.

LA INTUICIÓN RADICAL DE «AZORÍN»

El arte no puede consistir nunca en copiar una realidad, si por realidad se entiende lo que se ve, se oye, se toca. Lo sensible es sólo el resultado de una complicada labor oculta. Lo visto, lo oído, tiene valor meramente por lo que en ello hay de alusión a ese fermentar secreto, a esa latente trayectoria de que lo sensible no es sino un estadio. La realidad no es sólo el arroyo que vemos correr, mas también el manantial subterráneo que no vemos y produce a aquél. Por eso, la realidad no puede copiarse, sino que se la sorprende mediante un acierto misterioso que hace al artista coincidir con ella, como el compás de la danza hace coincidir movimientos espontáneos e independientes. El caso de Flaubert, que mientras describe el envenenamiento de la Bovary experimenta en sí mismo los síntomas de la intoxicación, y el de Kierkegaard, que pensando en la avaricia vive una semana convertido de verdad en avaro, son fenómenos extremos y burlescos de esta coincidencia.

Lo importante no es que el artista coincida con la realidad, sino que coincida su obra. Lo importante es que el lienzo o la página no nos presenten sólo la máscara de las cosas, su apariencia fugitiva, la mueca insulsa que nos hacen al pasar por delante de nosotros, sino que traigan, por decirlo así, escrita en la frente su genealogía, y de un golpe percibamos su fisonomía y su génesis.

Sólo conocemos bien lo que hemos visto nacer. Esta intimidad súbita en que la obra de arte nos pone con las cosas proviene de que nos hace asistir a su generación, de que nos las presenta en lo que llama Leibniz su *status nascens*. Tomadas así, a la hora de su nacimiento, son las cosas ingenuas y nos entregan sus secretos.

Mas para ello hay que apartarse un momento de las apariencias, que son innumerables, desconcertantes, contradictorias, y buscar más adentro la fuente única o las pocas fuentes, si aquélla no se encuentra, de donde nacen. Entonces veremos cómo se agrupan y organizan, cómo toman un aire de familia y dirigen profundas miradas a un mismo punto que fue su cuna.

Azorín no se ha dejado desorientar ante la muchedumbre de los fenómenos nacionales, sino que ha buscado su secreto general. No se ha limitado a mirarlos bien, uno por uno, en su peculiaridad,

sino que ha tratado de descubrir su génesis común. Parte de una intuición inicial respecto a España, que lleva, por decirlo así, en su vientre las cosas todas de España.

Azorín ha visto este hecho radical, que los comprende a todos: España no vive actualmente; la actualidad de España es la perduración del pasado. Aristóteles dice que la vida consiste en la mutación, en el cambio. Pues bien: España no cambia, no varía; nada nuevo comienza, nada viejo caduca por completo. España no se transforma, España se repite, repite lo de ayer hoy, lo de hoy mañana. Vivir aquí es volver a hacer lo mismo. Por eso dice *Azorín* que para él, contemplativo, *vivir es ver volver*. (*Las Nubes*).

De aquí toman origen casi todos los elementos de su arte. De aquí, por lo pronto, su propensión a poetizar sólo lo vulgar. Aparta de sí lo magnífico, lo trágico, lo genial, lo heroico, y busca en todas partes lo trivial y baladí, lo vulgar. ¿Qué es lo vulgar más que lo que se repite constantemente en todo lugar, en todo tiempo? ¿Qué es lo vulgar más que la costumbre; qué es la costumbre más que la repetición; qué es la repetición más que el pasado perdurando, insistiendo? ¿Qué es todo ello sino la forma inerte de la vida?

... Esto que voy pensando atrae sobre mí nuevas meditaciones. Pero suena en lo alto una campana. Son las once. El guarda me exige que abandone el jardín reverberante al sol. Es la hora en que los frailes descienden de sus celdas y proceden a pasear como hace un siglo, como hace dos siglos, como hace tres siglos.

Cierro el librito de *Azorín*, librito de amor y de dolor.

Es la poesía —me alejo meditando— puro ejercicio de amor o de dolor. Sólo una de estas dos emociones cardinales es bastante para transustanciar el mundo, para elevar la realidad a su poética potencia. Y aún cupiera hablar únicamente del amor; porque el dolor, el verdadero dolor, al fin y al cabo, ¿qué es más que ese mismo amor cuando huye herido, el dardo en el flanco, querulante y sangriento?

PRIMOR DE LA REPETICIÓN

La nubecilla poética en que nos llegan envueltos los personajes, las acciones, las cosas mentadas por *Azorín*, emana siempre de que, al presentársenos, nos dejan ver, como en una galería de espejos, repetida indefinidamente su fisonomía. Este placer estético de la mera repetición que aquí toma un contenido más sutil y complicado, es el

mismo que creó las estelas orientales, donde una larguísima hilera de ángeles-toros multiplica la misma postura.

Ningún personaje de *Azorín*, ninguna acción, ningún objeto tienen valor por sí mismos. Sólo cobran interés cuando percibimos que cada uno de ellos es sólo el cabo de una serie ilimitada compuesta de elementos idénticos. No ser lo que son, sino meramente ser igual a otros cien y a otros mil, y a otros sin número, les presta poder sugestivo. El propio origen tiene la suave gracia de las alamedas; no nos importa cada árbol, sino el que, siendo muchos, parezcan uno mismo, repitiéndose en serie.

Cada uno de nosotros se cree una realidad incomparable donde ha venido a hacer crisis la Naturaleza. Por lo mismo, nos inquieta con poética inquietud el artista que, cual *Azorín*, nos revela la Naturaleza como una alfarera tradicional que de unos pocos moldes produce innumerables figuras equivalentes. Esos moldes vienen a ser aquellas misteriosas *Madres* que con religioso pavor bajó Fausto a mirar en el seno del mundo.

Para algunos biólogos contemporáneos la función mínima de la vida consiste en la capacidad de repetir. En un cuerpo mineral una impresión es tan nueva la segunda como la primera vez que se recibe. En un cuerpo vivo la impresión renovada encuentra aún vivaz su anterior influjo y traba con él una irrompible solidaridad, merced a la cual la impresión pasada se reconoce en la presente, y ésta atrae, resucita a aquélla. Así se forma el hábito, acumulación de modificaciones pretéritas que reviven en todo momento y operan sobre la actualidad. Así se forman las especies, repitiéndose en los hijos las formas orgánicas de los padres. Semon, que amplía excesivamente una idea de Hering, considera a la *mneme*, a la memoria, como la fuerza elemental de la vida. Según esto, engendrar un hijo vendría a ser un rememorar la propia existencia.

Tal vez no haya en esta teoría de Semon más que una metáfora errabunda que se ha deslizado dentro de la biología. Sin embargo, es curioso notar su coincidencia con la opinión poética de *Azorín:* «vivir es ver volver». Por lo menos, estéticamente vivo, emocional, es en su obra sólo aquello que ha existido ya una vez o muchas y va a existir otras tantas.

No se busque, pues, en este arte tema alguno de heroísmo. Lo heroico de todo héroe radica siempre en un esfuerzo sobrenatural para resistirse al hábito. La acción heroica es, en todo caso, una aspiración a innovar la vida, a enriquecerla con una nueva manera de obrar. Heroísmo es rompimiento con la tradición, con lo habitual,

con la costumbre. El héroe no tiene costumbres; su vida entera es una invención incesante...

Al llegar aquí acuden tantos motivos ideológicos en torno al meditador de El Escorial, que no sabe bien dominarlos. Son gérmenes de ideas que vienen en confuso enjambre, como abejuelas temblorosas y doradas, a punzar la superficie del alma, urgiéndoles penetrarla para labrar dentro su dulce edificio. ¿Quién no ha conocido esta misma perplejidad? Sabe uno de cierto que ideas innumerables están ahí fuera, revolando en derredor; percibe uno sus pinchazos y distingue cuáles son de ésta y cuáles de aquélla; oye uno estremecerse el aire bajo sus alitas translúcidas. Pero no hay modo de aprehenderlas, de expresarlas... Es preciso hacer una pausa, dejar que se organicen por sí mismas y, dispuestas en buen orden, vayan entrando en el odrecillo del espíritu.

Aprovecho este instante de inacción para descansar la vista sobre la ancha espalda de la llanura. Cúbrenla los espacios vagamente amarillos de las dehesas entreverados de manchas oscuras que forman los chaparrales. En medio se abren dos como ojos suaves que miran quietos el firmamento, dos ojos dulces, serenos, de vaca o de mujer. Son las lagunas de la Granjilla que en otoño e invierno llenan de fiebres el paisaje.

POETA DE LA COSTUMBRE

La impresión espontánea que la vida me produce es contradictoria de la que produce a *Azorín*. Yo veo en la innovación, en la invención, el síntoma más puro de la vitalidad. En consecuencia, yo quisiera un arte de lo heroico donde todo fuera inventado; un arte dinámico y tumultuoso que desplazara la realidad. Creo, además, que este arte llega ya muy cerca. Algo había de él en Ibsen, en Stendhal y en Dostoievski. Algo también en el trágico alemán Hebbel, de quien puede profetizarse la próxima conquista de la moda. Mas en tanto, ¿cómo no aspirar el aroma de la rosa marchita que ahora se nos acerca?

Vicio repugnante de nuestra época es pretender que el mundo —la verdad, la virtud, el arte— coincida con nuestra limitación. Por muy grande que nuestro corazón sea, siempre será más vasto el horizonte. De aquí que la grandeza de ánimo, mejor que en pretender abarcar todo, consista en reducirnos a nuestro rincón y dejar

que otras cosas innumerables se oreen junto a nosotros, crezcan y se satisfagan.

Nada tan placentero en este sentido como hallar unidos por la amistad dos poetas de musa contraria —*Azorín* y Pío Baroja. Id al anochecer por la calle de Alcalá arriba y los descubriréis entre la muchedumbre vespertina practicando una simbiosis deambulatoria, como suelen en la estepa el elefante y la jirafa. Baroja ha escrito más de veinte volúmenes, que son otros tantos ensayos para tropezarse con un tema heroico. Sus personajes aspiran a no tener costumbres; por eso ha tenido que buscarlos entre gentes de malas costumbres, que existen al margen de la normalidad y viven cada día una catástrofe.

En cambio, *Azorín* nos dirá de cada cosa sus costumbres, y sólo sus costumbres: lo que hace o padece todos los días del año, monótonamente, acciones y pasiones que le son comunes con otras mil cosas. Si es una figura de pretensiones heroicas, *Azorín* cuidará de abatirla al plano vulgar, de integrarla en la democracia igualadora de la costumbre.

No puedo olvidar una lectura que le oí algunos años hace. Era una velada en memoria de Ganivet. Se recordará que Ganivet compuso su propia leyenda en la novela *Los trabajos de Pío Cid.* Pío Cid es Ganivet. Pío Cid quiere presentársenos ingenuamente como un semidiós solterón que ha descendido a una casa de huéspedes. Cada uno de sus actos opta a la genialidad. Ni se acuesta a la hora que los demás mortales, ni se casa como los demás, ni piensa, ni siente, ni sonríe como el resto de la especie. Pues bien: *Azorín* nos ofreció una semblanza de este heteróclito personaje. De ella recuerdo sólo un conjunto de rasgos como el siguiente: «Pío Cid llevaba una corbata traspillada». *Azorín*, siguiendo su propio instinto, había recogido en la novela romántica meramente las notas vulgares que hacían de Pío Cid un ser consuetudinario.

Yo también llevo una corbata traspillada, éste, aquél, cientos; toda una clase de hombres llevamos corbatas traspilladas. No es, pues, un rasgo individual, sino, al contrario, típico. Y, sin embargo, con él caracteriza *Azorín* a Pío Cid; con él trata de individualizarlo, de realizarlo. Los que escuchábamos creíamos entrar por vez primera en comercio visual con este personaje, mientras el Pío Cid de la novela romántica, con ser una novela fuerte, se esfumaba desdibujado e impreciso.

De análoga manera procede siempre *Azorín*. Obtiene el aire de realismo para sus figuras por medio de rasgos típicos, vulgares, co-

munes —en una palabra, generales. Lo concreto es en sus páginas siempre lo general. Por eso hallamos frecuentemente listas de nombres usaderos —don Antonio, don Juan, don Mateo...—, de entre los cuales podemos elegir cualquiera y referir a él cuanto *Azorín* nos dice. En *Castilla* va a describir con ayuda de Arriaza, de Tapia, una corrida de toros en un pueblo. «¿Qué pueblo es?» —se pregunta *Azorín*. Y responde: «Vaciamadrid, Jadraque, Getafe, Pinto, Córcoles». No es sólo indiferente cuál sea el pueblo de que se trata, sino que es esencial para la emoción perseguida por *Azorín* la existencia de muchos pueblos equivalentes, donde las corridas transcurren de la misma manera.

Hubo un tiempo en que irrumpieron la literatura unos ilotas de la república poética llamados «escritores de costumbres». Sus obras, útiles acaso un día para los historiadores, como hoy nos es útil Pausanias, carecen de valor estético. Aquellos hombres eran incapaces de conmover, y se acercaban sin lirismo a las cosas. Describían con método paciente y nulo los usos que veían, ocupándose de ellos como si por sí mismos pudieran éstos alcanzar interés poético (1). El resultado era penosísimo. Porque las costumbres son en grado eminente lo baladí, lo sin valor, lo insignificante. Asentadas en los sótanos de nuestro organismo y de nuestra conciencia, representan en nuestra vida lo mismo que el nivel del mar en un paisaje montañoso. Nuestros ojos buscan las crestas de la serranía, las lomas redondas del collado, la línea ondulada y variante, y no nos interesa la consideración de que, al fin y al cabo, el nivel del mar forma parte de las montañas y las hace posibles. Del mismo modo los que habitan próximos a una catarata acaban por no oír su estruendo. La vida es brinco e innovación. La costumbre, en cambio, es la vida ya vivida, la vida gastada que se acumula bajo los pies de la vida enérgica y progresiva. Empleando un símil de Bergson, podría decirse que la costumbre es la ceniza de sí mismo que va encontrando el cohete conforme asciende; cenizas que ya caen exánimes, mientras él todavía aspira hacia el firmamento.

Es, pues, contradictorio querer hacer de las costumbres por sí mismas sujeto de poesía. Son, fatalmente, antipoéticas.

---

(1) Sin embargo, nótese que casi todos los «escritores de costumbres» —Mesonero Romanos, Larra, Segovia, etc.—, daban un tono satírico o barnizaban con una burla extrínseca sus descripciones. Esto confirma la teoría sostenida por mí en *Meditaciones del Quijote*, según la cual todo realismo es *satirismo*. La realidad, por sí misma, carece de todo poder estético.

Pero en *Azorín* no hay un escritor de costumbres. Para él son éstas mero instrumento y material con que nos sugiere esa pavorosa fuerza negativa de la repetición, esa siniestra vacuidad, esa insistencia desoladora que constituye, según él, la base misma de la vida. Al través de las costumbres va a buscar la costumbre de quien se ha dicho que es fuerte como la muerte, el poder de la persistencia y la monotonía que, en su opinión, representa la última sustancia del mundo. Todo lo que es vuelve a ser eternamente —y sólo es verdaderamente, sólo tiene una profunda realidad lo que vuelve. Las diferencias, las innovaciones no son más que apariencia.

En *Una ciudad y un balcón* nos presenta tres momentos diversos de una misma campiña que a lo largo de los siglos contemplan tres hombres desde un balcón. Entre paréntesis, como cosa adyacente, se nos habla de las máximas variaciones históricas, el descubrimiento de América, la Revolución, el Socialismo. Sin embargo, estas variaciones son meras apariencias, temblores en la piel verde de un estanque, cuyas entrañas líquidas no se conmueven. Los paisajes cambian; los individuos que los miran, también; mas algo decisivo permanece idénticamente: el dolorido sentir, la melancolía del hombre ante el paisaje. Pase lo que pase, subsistirá en el universo el mismo volumen de melancolía.

Decía Schopenhauer que la misión de la Historia era mostrarnos cómo bajo variadas formas pasa siempre lo mismo: *eadem sed aliter*. Ocurre —añadía— lo que en la *Commedia dell'Arte:* los enredos de las piezas varían, pero los personajes son siempre los mismos. Al entrar en escena no se acuerdan de lo que en la pieza anterior les ha sobrevenido; pero siempre Arlequín se burla, Bartolo es burlado, Colombina es seducida y el Capitán golpea. Pues bien, en la vida, bajo gestos diferentes, se mueven en la escena vital los mismos personajes: hastío, dolor, desesperanza, melancolía...

Pero ¿qué es esto que llega sobre El Escorial? Esto que llega es la noche —una coloración entre azulada y bruna, que va vertiéndose como un licor en una copa dentro de este regazo de la sierra.

A poco se ha llenado hasta los bordes. Todo yace embebido en la patética tiniebla azulada. Arriba, las estrellas inician su titilación. Son puntos nerviosos que dan su rápido latido de dolor cuando les llega el rítmico golpe de sangre conducida por las inmensas arterias de la vida universal.

Azorín nos facilita la sensación de ciertos fenómenos cósmicos y elementales. Casi no podemos pedir más a un poeta.

«*Il poeta* —dice Pascoli en sus *Pensieri e discorsi*— *debe saper dare all'anima le oscure sensazioni che le mancano e che abbondano alla scienza: come la coscienza di roteare insieme col piccolo globo opaco negli spazi silenziosi, nella infinita ombra costellata.*»

INTERMEDIO DE LAS SILUETAS

Cada hora trae su luz y cada luz —como un poeta— crea de nuevo las cosas todas a su manera. Gracias a esto, el mundo, que es ya tan rico en formas estáticas, aumenta indefinidamente su contenido. Así el Monasterio de El Escorial no es uno solo: salvo las del centro de la noche, tardas, inútiles horas inertes, cada hora somete nuestra gran piedra lírica a una nueva interpretación, la transfigura, produciéndose una muchedumbre de monasterios sucesivos que podemos acumular en nuestra sensibilidad. Eran en otro tiempo las horas danzarinas que, como dice el clásico, cogidas de la mano golpeaban la tierra con pie alterno. Ahora se han convertido a la literatura. Cada cual cultiva un género literario, y esta primera hora nocturna propende a la comedia.

Sabido es que el propósito esencial a la comedia consiste en mostrar cómo todo lo grande y heroico es falaz. La comedia es siempre, siempre parodia, burla de una tragedia, una tragedia que se vacía, que se deshincha. La musa cómica punza, como un insecto, el volumen de la tragedia: la materia interior se desvanece en el aire, y delante de nosotros queda sólo un mascarón. La comedia fabrica desilusiones.

Pues bien: esta primera hora nocturna convierte a las cosas en siluetas. ¡Cuán pocas resisten victoriosamente tal interpretación malévola!

Hay una cosa en todas las cosas que nos obliga, en definitiva, a respetarlas: esta cosa es su realidad. Simpaticemos con ello o no, cuando algo es real se afirma contra nosotros y no podemos aniquilarla. Desviamos de él acaso nuestra mirada, orientamos hacia otros objetos nuestro corazón: todo es inútil. Aquello por nosotros odiado o desdeñado persiste ahí, ocupa un lugar en ese mismo espacio donde habitan las cosas que nos son más gratas, convive con éstas en un trato dinámico y contribuye a su existencia de modo que si desapareciera, todo vendría a destrucción. Esta es la causa de su respetabilidad. Si por sí y ante sí, aislada, fuera real una cosa, cabría suprimirla a fuerza de desdén; pero la realidad no es más que el

síntoma de que una cosa ejerce influjo sobre todas las demás y de ellas lo recibe, de que una cosa es necesaria para que el resto subsista. Porque los sapos silban al crepúsculo en sus hoyos, hilan las princesas en sus camarines.

La realidad es el poder que tienen las cosas de llenar el espacio, de afirmarse unas contra otras, y mutuamente imponerse un puesto determinado. Las cosas reales son cuerpos, es decir, algo impenetrable, que responde violentamente a toda agresión. Parece como si desde el centro de cada una naciera una fuerza que se dilata en el sentido de las tres dimensiones hasta encontrar la que llega del centro de otra cosa y venir con ella a un compromiso. Este compromiso se manifiesta en una delimitación de fronteras, en la línea o perfil de cada objeto que indica dónde la una cosa concluye y la otra comienza. Marca, por tanto, el perfil las pretensiones extremas de un cuerpo; la fuerza respetable y eficaz es justamente lo de dentro del perfil, la masa cúbica, la materia expansiva.

Esta consideración nos lleva a fijarnos en que sólo la materia, la masa cúbica interna justifica el perfil, como la fuerza íntima de una nación hace que sus fronteras no se conviertan en líneas irrisorias. En suma, la tercera dimensión es la característica de la realidad.

Mas a nuestros ojos llega la tercera dimensión, la materialidad de las cosas representada por el color. Cada color simboliza una materia, es decir, un determinado poder de expansión. Suprimid las modulaciones del color y habréis extirpado a los objetos su tercera dimensión y su materia; por decirlo así, las habréis vaciado de realidad. Quedará sólo el perfil como un ademán inválido.

Vamos así pensando conforme subimos de El Escorial de Abajo a El Escorial de Arriba. Es el instante en que la tarde cae subitáneamente rendida bajo el imperio nocturno. Los colores huyen. Sólo el cielo conserva un claror azulado y pende sobre el paisaje como un telón vertical. Sobre él destacan las casas convertidas en siluetas. El Monasterio, la enorme masa cúbica, toda ella piedra, es ahora una superficie oscura, como un cartón recortado. Podríamos enrollarlo cual si fuera un plano y llevárnoslo debajo del brazo. Su área es del mismo color que las casas más modestas en torno suyo. No obstante, continúa erguido, y las torres, el cimborrio, las cruces, las bolas de los remates acusan, más que nunca, su perfil con deplorable jactancia. ¡Sobre todo las bolas; las ingentes esferas de piedra que esta tarde bruñía el sol, quebrando en aureola sus haces de oro, son ahora unos círculos que hacen ridículos equilibrios sobre sus cóndilos!

Decididamente el Monasterio se transforma a prima noche en el Monasterio de la Triste Figura: perdida la gravitante energía de la materia berroqueña, tiembla sobre el cielo como un bastidor de teatro suburbano y desenvuelve su perfil en vanas gesticulaciones como tiradas de versos redundantes que recitara un actor sin ventura.

La hora laminadora, la hora de las siluetas lleva en sus alas la musa de Aristófanes y triunfa de nuestra gran piedra lírica, poniéndola en ridículo. No importa: su triunfo, todo triunfo humorístico, es fugaz. Mañana, la aurora naciente volverá al perfil su materia potente, y la tragedia se desarrollará de nuevo en la plenitud luminosa. Es destino de la comedia vivir sólo el momento en que hacen su volada los murciélagos y alimentarse de una fantasmagoría. Cuando hay buena luz vemos, si tenemos ojos, la realidad de las cosas, y entonces las respetamos.

LA HISTORIA, EDIFICIO DE LAS HORMIGAS

—¿Quién edificó nuestro Monasterio?

—Felipe II.

—¿Felipe II? Imaginemos la escena.

Debieron ser días, semanas, meses de una fiebre entusiasta los en que este edificio fuese alzando. «Había en la sola iglesia —refiere el Padre Sigüenza— veinte grúas de a dos ruedas, unas altas, otras bajas y otras sobre éstas más altas, y sobre éstas, tablados y andamios que subían al cielo: éstos daban voces a aquéllos, los de abajo llamaban a los altos, los del medio a los unos y a los otros; de día, de noche, a la tarde, a la mañana, no se oía sino: guinda, amaina, vuelve, revuelve, torna, estira, para, tente, menea; bullía todo y crecía con aumento espantoso; parecía trabajaban no sólo para ganar de comer, como en otras obras, sino para dar remate y perfección a lo que tenían entre manos, en una amigable contentación y porfía, pretendiendo cada uno ir el primero, y junto con esto, ayudar al otro».

Sería de ver «la multitud de aserradores y carpinteros de tantas suertes y diferencias de obras: unas gruesas como andamios, grúas, etcétera; otros de puertas y ventanas, y otros más primos y delgadas manos, para cajones, sillas y estantes...»; «por otra parte, la variedad y diferencia de los albañiles»; luego los «otros maestros, más secretos y retirados, como eran muchos pintores y de gran primor en el arte, que llamaban ellos valientes; unos hacían dibujos y cartones y otros

los ejecutaban; unos labraban al óleo tableros y lienzos; otros, al fresco, paredes y techo; otros, al temple; otros, iluminaban; otros, estofaban y doraban, y otros muchos, porque los juntemos con éstos, escribían libros de todas suertes, grandes y pequeños, y otros los encuadernaban». Prosigue largamente el Padre Sigüenza describiendo la gran colmena gremial que hervía en torno al foso de la obra futura. Dentro de él iba cayendo un inmenso esfuerzo anónimo. Y ese esfuerzo de miles de hombres es lo que ahora tenemos delante en forma de gigante cubo granítico.

Esas frases del fraile jerónimo nos han recordado a *Azorín;* parecen desprendidas de alguno de sus libros. La sensibilidad para lo costumbrero que ya hemos comentado, tenía que llevarle forzosamente a poetizar el trabajo anónimo y tradicional de los gremios. Rara es la página en que no nos habla de los tundidores, perchadores, cardadores, pelaires... Los afanes de estos hombres son todo lo contrario que los afanes del escritor. Para éste, trabajar es inventar, innovar; para aquéllos es repetir el gesto que el padre hacía con el martillo sobre el yunque o con el raedor a lo largo de la corambre.

Consecuente con su estro, *Azorín* ve en la historia no grandes hazañas ni grandes hombres, sino un hormiguero solícito de criaturas anónimas que tejen incesantemente la textura de la vida social, como las células calladamente reconstruyen los tejidos orgánicos.

Siendo su tema España, también significa un delicado acierto esta atención a la actividad gremial. Los que han querido buscar en nuestra patria personajes poéticos de acusada individualidad han fracasado misérrimamente. El individualismo español es uno de tantos pensamientos ineptos como andan por ahí, formando una mitología peninsular, que tiene envenenadas las fuentes de nuestra existencia nacional.

Todavía vivimos las formas de la Edad Media, y de ellas la más profunda es la carencia de personalidad individual. La vida transcurre en variedades típicas, no individuales. Vive el comerciante, el catedrático, el diputado, el militar; pero es rarísimo el hombre que impone en nuestra sociedad su individual destino, que vive a su manera. La angostura de nuestro ambiente no permite rebasar los moldes de la vida gremial y normalizada.

Bien claro se ve aquí —aunque dejemos el asunto íntegro para otra coyuntura— cómo el poeta no se saca libérrimamente la obra de la cabeza, sino que tiene que arrancarla del corazón de las cosas. En mi entender, Pío Baroja goza de mayor potencialidad estética que *Azorín*, y probablemente que el resto de los escritores españoles.

No obstante, Baroja no ha acertado todavía, y es de temer que no acierte nunca. Porque se ha obstinado en encontrar en la realidad española figuras heroicas, individualidades cimarronas, fisonomías personalísimas. Y la raza, en tanto, pervive mansamente su vida típica, gremial, donde el barbero se diferencia del obispo, pero no un hombre de otro hombre.

Como en los cuerpos materiales, hay también en la historia un perfil y una masa expansiva: aquél está formado por las eminencias, por los grandes actos y los grandes hombres, los reyes, los capitanes. La historia a la antigua manera, se ocupaba sólo de éstos, como si ellos fueran la realidad social. La historia al gusto «moderno», ve en ellos simplemente los límites, la silueta de la masa anónima que, sometida a férreas condiciones económicas y morales, avanza empujada por su corazón lento.

Azorín, que no ha sabido formarse una ideología independiente, permanece fiel al credo del siglo XIX, y piensa la vida histórica como tejida por el menudo afán innumerable de humanas hormigas...

EL CASTICISMO Y LO CASTIZO

La misma distinción establecida entre poeta de lo costumbrero y escritor de costumbres tenemos que hacer entre escritor casticista y poeta de lo castizo. Me interesa esta distinción porque, llamando a *Azorín* poeta de lo castizo, quisiera conferirle un alto honor, y escritor casticista significa en mi léxico una forma del deshonor literario, quiero decir, una de las muchas maneras, de las infinitas maneras entre que un poeta puede elegir para no serlo.

No creo que en parte alguna se haya hecho, como en España, pesar sobre la inspiración artística el imperativo del casticismo. Yo no sé qué excesiva solicitud por mantener intacta la espiritualidad nacional ha suscitado en todas las épocas de nuestra historia literaria unos Viriatos críticos, medio almogávares, medio mandarines, los cuales amontonaban obras sobre obras en torno a la conciencia española, no tanto para que fueran leídas cuanto para formar con ellas una alta muralla al estilo de la existente en China. Es más que sospechosa esta obsesión de que vamos a perder nuestra peculiaridad. En la mujer histérica suele convertirse el afán mismo de perder la inocencia en una excesiva suspicacia e injustificada precaución.

Un yo poderoso no pierde tiempo en temores de ser absorbido

por otro; antes al contrario, está seguro de ser él el absorbente. Dotado de fuerte apetito, acude dondequiera se halla alguna materia asimilable. De este modo aumenta sin cesar, se transforma y enriquece. Un profundo conocedor de Grecia llegaba recientemente a señalar como el resorte de aquella cultura la más original, la más intensa, la más personal hasta ahora sida, su enorme capacidad de asimilación. Y añade que Grecia sólo fue original, intensa y personal mientras tuvo sensibilidad para lo extranjero.

¿Qué diremos de un yo siempre medroso de que otro le suplante? Que es un yo meramente defensivo, una personalidad constituída por la simple negación de las demás, y, por lo mismo, más que ninguna necesitada de éstas. Lo menos que puede ser *Fulano* es no ser *Zutano:* si suprimimos éste, ¿qué nos queda de aquél?

La ininterrumpida tradición del imperativo casticista revela justamente que en el fondo de la conciencia española pervivían inquietud y descontento respecto a sí misma.

Tanto preocuparse de la propia personalidad equivale a reconocer que ésta no es suficiente, que no se basta a sí misma, cuando menos que necesita tutela. Pero el casticismo es el gesto fanfarrón que la debilidad hace para no ser conocida.

Casi podría decirse que la mitad de los libros españoles publicados en los últimos siglos está dedicada a demostrar que la otra mitad es admirable. No a analizar, potenciar y aquilatar ésta, sino a ensalzarla. Historia y crítica no han salido hasta hace poco del género panegírico.

Resulta que a otras razas, para tener su personalidad, bastábales con tenerla. Nuestra personalidad, en cambio, parece que no consiste en ser tenida, sino en ser demostrada.

¿Cuándo concluirá en España esta inocente manía panegírica? Miremos que el verdadero patriotismo nos exige acabar con ese ridículo espectáculo de un pueblo que dedica su existencia a demostrar *científicamente* que existe. ¡Provincianismo! ¡Aldeanismo!

Lo castizo, precisamente porque significa lo espontáneo, la profunda e inapreciable sustancia de una raza, no puede convertirse en una norma. Las normas son siempre abstracciones, rígidas fórmulas provisionales que no pueden aspirar a incluir las ilimitadas posibilidades del ser. ¡Por amor a la España de hoy y de mañana no se nos quiera reducir a la España de un siglo o de dos siglos que pasaron! La psicología de una raza ha de entenderse como una fluencia dinámica, siempre variable, jamás conclusa. ¿Quién diría a los ingleses contemporáneos de Shakespeare, todo exceso e incon-

tinencia, que tiempo adelante habían de enseñarnos el arte del *self-control?*

Yo bien sé que allá en secretas oficinas de mí mismo, en industriosos sótanos del corazón y de la médula es sometido cuanto a mí llega del universo a una deformación española. Yo bien sé que la libertad de mi pensamiento y de mis emociones, con la cual me parece cabalgar adonde mi albedrío solicita, es sólo virtual. El asta que va por el aire temblando de ímpetu acaso piense que se mueve a sí misma y que puede elegir en lo ancho del horizonte el blanco donde hincarse. Y, sin embargo, un brazo la tiró y unos ojos prefijaron su ruta parabólica. Esto soy yo, un asta hendiendo el viento que fue lanzada por el brazo secular de mi raza.

Cada uno de nosotros procede de un empellón originario que la casta le dio, y nuestra vida explica, desenvuelve, manifiesta la intención que nuestra raza tuvo al producirnos. Pero ni un hombre, ni un siglo, ni una época, agotan la vena de las intenciones étnicas. De aquí que carezca de sentido proyectar como una norma de lo venidero lo que un pueblo fue en el pasado. Creer que depende de nuestra voluntad ser o no castizos, es conceder demasiado poco al determinismo de la raza. Queramos o no, somos españoles, y huelga, por tanto, que encima de esto se nos impere que debemos serlo.

Un escritor casticista es, pues, un escritor que se atiene a las formas de poesía inventadas por otros artistas de su país; esto quiere decir que es un imitador, no un poeta. «La poesía —decía Valera— es todo aspiración y vaticinio». El que no se atreva a innovar, que no se atreva a escribir.

Nada menos casticista que *Azorín*. Difícil será encontrar en el panteón literario de nuestro país un escritor parecido. No él, su tema es lo castizo. He aquí su acierto y su mayor mérito.

Azorín se ha sumergido en el pasado español, sin ahogarse en él. Ha hecho de lo castizo su objeto, su materia, pero no su obra. La obra castiza o casticista reproduce la sensibilidad de una época pretérita y sólo podría interesar a los hombres de esa época. La obra de *Azorín* es actual; emplea los órganos sentimentales del ánima contemporánea para hacerla percibir, bajo la especie del presente, lo pasado.

Pero no, no está así bien expresada la sutil emoción que suelen despertar en nosotros los breves cuadros de *Azorín*. ¿Cómo decirla? No se trata de una restauración histórica, como no se trata —según ya indicamos— de una descripción de costumbres. La restauración histórica es siempre una ficción: en ella se cubren los hechos pasados de un barniz que les da esa brillantez aparente, propia de las cosas

actuales. Además, en la restauración histórica lo que importa es el pasado y su aproximación a nosotros. Todo esto es externo, artificioso, superficial, en comparación con el arte de que hablo ahora.

En *Azorín* —veremos si así me explico— no es el pasado quien finge presencia y actualidad, sino el presente quien se sorprende a sí mismo como habiendo pasado ya, como siendo un *haber sido*.

De ordinario, sólo nos percatamos de lo que constituye nuestra conciencia superficial; cuanto más habituales, más viejas sean nuestras ideas y nuestras emociones, menos nos damos cuenta de ellas. Yacen sumidas en inercia psíquica, en hondo sopor, las capas más profundas de nuestro *yo*. No sabemos que este *yo* las contiene.

Mas he aquí que una palabra, una imagen certera hiere esas capas subyacentes y las despierta y hace entrar en actividad. Con asombro percibimos que todas aquellas cosas pasadas no han pasado en rigor, que son nuestro *yo*, este mismo *yo* de ahora.

El mito excelente de la transmigración de las almas sugiere algo análogo. Imagínese que fuera cierto y que súbitamente halláramos formando parte de nosotros aquellas vidas pasadas, que pudiéramos decir como Empédocles: «Yo he sido un muchacho, una doncella, un águila, un pez mudo en la mar».

Tal es la emoción de lo castizo por la cual nos sorprendemos repercutidos en el pasado, viéndonos a nosotros mismos flotar en los tiempos que fueron. El casticista ignora la modernidad: el poeta de lo castizo, como *Azorín*, hace que la modernidad sea reabsorbida por el pasado de donde salió.

Ahora bien, ésta es la única manera de justificar lo viejo. Con obligarnos a que nos traslademos a él no se consigue nada: por muy cerca que le lleguemos será siempre un pasado y nosotros un presente. Así no podemos intimar. Es menester que nos sintamos nosotros mismos pasado.

Alguna páginas de *Azorín* consiguen disolver nuestra conciencia actual en el ambiente secular de lo castizo como nuestra carne después de la muerte habrá de desvanecerse en la atmósfera.

SU MUSA

Hemos visto a *Azorín* insistiendo sobre aquel estrato de la vida en que ésta aparece como repetición, eco y resonancia. Nuestro hoy es la reiteración de nuestro ayer, y el presente el cauce nuevo donde se perpetúa la fluencia del pretérito. Mirando al trasluz la España

actual, ve la vida española de antaño y de siempre que circula larvada por arterias de nuevo semblante. Es un hombre que, para contemplar el cielo, se inclina sobre el haz trémulo de un estanque a fin de hallar las nubes repetidas en su líquido fondo. Es un hombre que no se encuentra a sí mismo mientras no se encuentra en otro. Al oír el suspiro centenario de Jacinto Bejarano descubre en su pecho el mismo rumor de quejumbre, como en un pareado las sílabas finales del primer verso destacan y se perfilan cuando vuelven a sonar al fin del segundo.

¿Cuál será la musa de este poeta aficionado a ecos, melancólico auscultador de monotonías? No es la musa de la historia que, erudita y frígida, con fisonomía de institutriz, opera sobre el pasado a la manera que el disector sobre el cuerpo muerto. Será más bien un alma tejida puramente de nostalgias que, cuanto más avance, más se sienta gravitar sobre lo que dejó —por ejemplo, la mujer de Loth, que camina con el bello rostro de hebrea vuelto siempre hacia atrás.

SU FLOR

Yo no sé si es la violeta la flor que prefiere *Azorín*, pero ello cuadraría muy bien con su inclinación sentimental, con su genio estético. La menudencia corporal, la dulce sobriedad de su aroma, que se difunde como sin ruido en el ambiente, ocultando más bien que revelando el lugar donde brota, odoración humilde que parece aspirar al anónimo, hacen de aquella flor un símbolo para las cosas cuyo destino es pasar desapercibidas y hacer una jornada derecha desde la nada al olvido. *Azorín* es el caballero de las violas.

Busca sobre el haz del mundo lo humilde, lo olvidado y lo mínimo. Si lee *La Celestina*, terrible tragedia de cruentas pasiones humanas, destacará *Azorín* lo que todos dejamos inadvertido por hallarse en la primera línea del argumento del primer acto: que Calixto conoce a Melibea con ocasión de recoger un halcón díscolo, el cual volara sobre las tapias de la huerta donde la doncella busca esparcimiento. Y esto, que es de la obra un pretexto inesencial, va a convertirse para *Azorín* en gozne sobre que gira monótonamente la enorme rueda tragicómica de la vida. (*Las nubes*, en *Castilla*).

Si le ponéis ante *Las Meninas* de Velázquez, ¿en qué se fijará *Azorín*? ¿En el genial maestro, cuyos ojos vierten sobre la escena su miopía y su desdén? ¿En la linda princesita legendaria que se alza en medio del cuadro como un lirio vernal? ¿En la menina deliciosa

—a quien de muchachos dirigíamos un amor irreal— que ofrece a su pueril señora un búcaro rojo? Nada de esto interesa a *Azorín*. Allá, en el fondo del cuadro, se abre una menuda puerta de cuarterones, donde el sol vuelca, en haz fulgurante, sus rayos. Una figura breve, negra y calva, se dispone a salir: de un momento a otro esperamos que la espléndida gloria solar absorba la apariencia tenebrosa de este humilde personaje. Se llama él don José Nieto. Podría llamarse don Juan o don Leandro o don Antonio. *Azorín* va a convertirlo en protagonista del lienzo famoso.

Maximus in minimis: he aquí el arte de *Azorín*.

Se me dirá que esta conversión de la perspectiva, en que lo menudo ocupa el primer plano de la atención, es característica de los artistas primitivos. Así es, en efecto: por ello y por otras muchas razones la obra de *Azorín* debe ser estudiada como un caso de regresión al gusto *primitivo* —del mismo género que la obra de ciertos pintores contemporáneos. Pero dejemos para mejor sazón ese estudio. Y hoy, al despedirnos por algún tiempo de nuestro *Azorín*, nos contentaremos con imaginarlo retratado por alguno de los *cuatrocentistas*, pulida e inmóvil la faz, con la mano de venas traslúcidas sobre el negro jubón, en el dedo anular una sortija de sándalo y entre el pulgar y el índice de la otra mano —minúscula, insinuante y mística— una violeta.

1917.

EL GENIO DE LA GUERRA Y LA GUERRA ALEMANA

(*Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, por *Max Scheler*. 1915.)

I

Hay quien cree que no se puede hablar de la guerra si no es para declarar sumaria y perentoriamente nuestro entusiasmo o abominación por ella, esto es, sin «tomar una actitud» y decidir una «política». Yo respeto esta sentencia; pero sigo la contraria, que me parece más respetable; cierto que mirar devotamente las cosas humanas constituye el destino particular de *El Espectador*. Nada me parece, en efecto, tan frívolo y tan necio como esas gentes que lejos del combate adoptan posturas guerreras. Me repugnan los cuadros plásticos.

Es más: creo que el hecho tremendo de la guerra significa el castigo impuesto a los europeos por no haber pensado con seriedad, con calma y con veracidad sobre la guerra. Ya he dicho en otro lugar que, a mi juicio, el gran pecado de la segunda mitad del siglo XIX ha sido no buscar claridad sobre los fenómenos últimos y extremos. Uno de ellos es la guerra.

Mal puede curar la tuberculosis quien la confunde con un resfriado. Poco cabe esperar de quienes pretenden extirpar la guerra de la historia futura y suponen, como el inglés Wells, que esta guerra ha nacido de la voluntad del Kaiser, y la codicia de la casa Krupp (1). Se me dirá que esto no lo piensa Wells; pero lo escribe, para encender el patriotismo inglés, que, como todas las emociones populares, no se pone en movimiento si no es merced a resortes pueriles.

Y a esto sólo puedo responder que para mí más graves aún que

(1) H. G. Wells: *La guerre qui tuera la guerre.* París.

la guerra son la puerilidad de las muchedumbres y el hábito en los escritores de escribir lo que no piensan. Entre otras razones, porque mientras aquéllas y éstos sean así, las guerras se producirán automáticamente.

La averiguación más dolorosa que ha traído la actual es, a mi juicio, la de que no existía apenas en Europa independencia del intelecto. Por unas razones o por otras, hemos visto a los que parecían espíritus libres adscritos cada cual a su campanario, prisioneros de los intereses de su Estado. Y han hablado con falsía en vez de callar con verdad.

Al filósofo Sancara preguntaron sus discípulos en cierta ocasión cuál era la mayor sabiduría, el gran brahma. El sabio maestro indio calló. Preguntáronle por segunda vez, y calló también. Insistieron nuevamente, y entonces Sancara exclamó: ¡Os lo estoy diciendo, hijos, os lo estoy diciendo! El gran brahma es el silencio.

Yo no sé hasta qué punto lleva razón el filósofo indiano; no sé si es en todo tiempo el buen callar la mejor ciencia. Pero estoy seguro de que en tiempo de guerra, cuando la pasión anega a las muchedumbres, es un crimen de leso pensamiento que el pensador hable. Porque de hablar tiene que mentir. Y el hombre que aparece ante los demás dedicado al ejercicio intelectual no tiene derecho a mentir. En beneficio de su patria, es lícito al comerciante, al industrial, al labrador, mentir; no hablemos del político, porque es su oficio. Pero el hombre de ciencia, cuyo menester es esforzarse tras la verdad, no puede usar de la autoridad en esa labor ganada para decir la mentira. Lo propio acontece con el artista, con el poeta.

Cuando la turba ve que uno de éstos usa de su ciencia o de su arte para servir los intereses y pasiones de ella, prorrumpe en gritos de júbilo y le hace una ovación. Pero el hombre de ciencia o el poeta reciben sonrojados estas expansiones, que son prueba de haber él desvirtuado su noble ocupación, de haber abusado de ella. Pues el regocijo de la turba procede de que se siente aumentada con uno más. Sabios y poetas tienen obligación de servir a su patria como ciudadanos anónimos; pero no tienen derecho a servirla como sabios y poetas. Además, no pueden: la ciencia y el arte gozan de un pudor tan acendrado que ante la más leve intención impura se evaporan.

Motiva estas quejas un libro que ha publicado uno de los espíritus más delicados y nuevos de Alemania. Su autor, Max Scheler, es un profesor de filosofía perteneciente a la nueva generación. Curioso, sutil, dotado de intelectual ubicuidad, ha comenzado no hace mucho a destacarse entre los pensadores germánicos de más

luminoso porvenir. Debo añadir, sin embargo, que siempre han manifestado sus escritos mayor acuidad y sutileza que severa argumentación.

Ahora da a luz una obra sobre la guerra en general y la guerra presente en particular; en ella se mezclan pintorescamente lo verdadero y lo caprichoso. Es acaso la producción más inteligente y honda que el conflicto europeo ha motivado. Por esto se echa de ver en ella tanto más la intervención violenta de la ceguera pasional y del utilitarismo «patriótico».

Quisiera aquí resumir sus páginas, donde las ideas hierven abundantes. Con objeto de no hacer interminables estas notas, procuraré reservar mi opinión casi siempre y exponer más que criticar.

Distingue Scheler dos partes en su libro: la primera es una filosofía de la guerra, de la guerra *in genere*, donde aspira a determinaciones y verdades absolutas. La segunda es una aplicación de esa teoría absoluta a los hechos de la guerra actual, y el autor mismo presume que, en esta parte, la pasión habrá alguna vez desviado su intelección. La primera parte es ciencia; la segunda, en cuanto se refiere al porvenir político del mundo, no es más que fe.

La filosofía de la guerra se compone de tres cuestiones distintas: 1.º Descripción de la guerra como fenómeno. 2.º La guerra como realidad metafísica. 3.º Ética de la guerra.

FENOMENOLOGÍA DE LA GUERRA

En el análisis del fenómeno guerrero se han cometido, según Scheler, graves confusiones. Se ha querido ver en él una manifestación más de la lucha por la existencia que, según la biología clásica, regula los procesos de la vida animal. «Como todas las grandes cosas, llegan, en efecto, las raíces de esos fenómenos que llamamos *guerra* a las profundidades de la vida orgánica; pero, como todas las graves cosas, es la guerra algo específicamente humano que no puede concebirse como evolución rectilínea de los fenómenos propios a la vida infrahumana».

«La guerra no es mera expansión de la violencia física, a la cual abandona su puesto la espiritualidad racional cuando se siente impotente, sino que es una controversia de poderío y voluntad entre las personas espirituales colectivas que llamamos Estados». «La finalidad última en ella es máximo dominio espiritual sobre la Tierra». «También poderío es espíritu. Lo es, a distinción de la violencia,

por naturaleza muerta, torpe y física». Poderío «es una idea que tiene su base en el sentimiento de la propia voluntad y eficacia». Cierto que es esencial a la guerra el empleo de medios físicos violentos. Pero dentro de la idea guerrera representan éstos sólo el papel de exteriorizadores del poderío y a la vez su comprobación. Así se explica que jamás se han puesto en juego durante una guerra todas las energías de violencia que los beligerantes poseían. Ha bastado con aquel mínimo de ellas que, al enfrontarse, indicaban claramente el estado de equilibrio o superioridad entre las potencias respectivas. «De esta suerte la batalla viene a ser sólo la muestra del poder, su índice».

«Por consiguiente, el ejercicio de la violencia con sus resultados de matanzas, etc., que es donde se detiene preferentemente la interpretación naturalista de la guerra, no forma el núcleo de ésta: es sólo su manifestación, medida y señal de las energías de voluntad que entran en conflicto».

Basta esto, según Scheler, para distinguir el fenómeno guerrero de toda lucha por la existencia. «En la guerra se lucha por algo superior a la existencia: es lucha por el poderío y por lo que de él depende y con él coincide —la *libertad política*». Por esto, no son guerra aquellas labores de exterminio llevadas a cabo contra los indios y los negros. Estas sí son, en efecto, *caza* de una especie a otra. «La verdadera guerra no busca el aniquilamiento de agrupaciones humanas naturales, sino un nuevo reparto del poderío espiritual colectivo sobre esas unidades naturales».

Tendrá, pues, la guerra un origen vital, pero ciertamente opuesto al que se supone regir la existencia animal. No es el hambre, sino, al contrario, la abundancia, la sobra de energías, quien suscita la guerra.

En la perspectiva histórica aparece el acto bélico como el verdaderamente organizador. El es quien lleva a unidad de pueblo las hordas y las compagina en una estructura políticamente estable. De modo que los períodos de paz se hacen posibles merced a los períodos de guerra. La guerra, llega a decir Scheler, es por excelencia el principio dinámico de la historia, mientras la obra pacífica consiste en una actividad de *adaptación* al sistema dinámico de poderes determinado por la guerra precedente. Es, pues, la paz sólo el principio estático de la historia, mientras que en toda guerra se verifica un retorno a la originalidad creadora de donde nació el Estado.

De aquí se desprende la imposibilidad racional de sustituir la guerra por litigios jurídicos que se diriman según las normas del

derecho objetivo. Pues siendo la guerra conflicto de poderes, el cual podrá dispararse, tal vez, con motivo de un conflicto de intereses, pero no puede nunca identificarse con éste, trasciende del orden jurídico, para el que sólo existen contrastes de intereses estáticamente actuales, rigorosamente circunscritos y formulables.

Es más bien la guerra todo lo contrario de un pleito. En ella se manifiestan, se crean nuevas realidades históricas, insusceptibles de previsión. Al *rebus sic stantibus*, suposición de lo jurídico, se opone la guerra creando nuevos derechos subjetivos (1). «Todas las guerras de todos los tiempos se han hecho por el futuro, no en cuanto éste es calculable y reductible a leyes, sino precisamente en cuanto puede ser informado por la acción libre. En la guerra se crea aquella realidad que, para tener sentido, necesitan suponer todos los contratos internacionales».

El error original del pacifismo consiste en partir de una concepción estática, y, por tanto, falsa de la historia. Las dos formas que aquél ha tomado —pacifismo jurídico o humanitarismo y pacifismo económico— coinciden en su ceguera frente a la realidad histórica, que se nos presenta como un devenir, como una innovación perpetua donde los sujetos de derecho —en este caso los Estados— aumentan o disminuyen en potencialidad espiritual y consecuentemente en capacidad jurídica.

El pacifismo jurídico, en su ideal de «humanidad», perturba un poco al autor. Porque si bien es oriundo del pensamiento francés en el siglo XVIII, se da el caso de que los filósofos más representativos del genio alemán lo han cultivado. El «proyecto de paz eterna» no es un azar en la obra de Kant, y Kant no es, ciertamente, un episodio que pueda fácilmente desglosarse de la historia alemana. Scheler pasa raudo sobre este punto y se contenta con decir que Kant y Fichte y Schelling y Hegel se han equivocado (2).

Yo no puedo reprimir a este propósito la advertencia de la falta de imparcialidad con que Scheler hace, según veremos, a Inglaterra solidaria de las teorías de Hume o Spencer, y viceversa, mientras separa o identifica, conforme le aprovecha, Alemania y sus pensadores clásicos. Aquí tienen una curiosísima prueba indirecta de la

---

(1) Sobre el significado de este término «derecho subjetivo», que Scheler no emplea, pero es el propio para expresar su pensamiento, véase la nota al final de este ensayo.

(2) Sin perjuicio de espumar cuidadosamente de la obra de Kant toda frase suelta en que aparezca un encomio, siquiera parcial de la guerra.

dualidad propia de la vida germánica, los que ponen ésta en duda. Dado que los tales sean capaces de atender a pruebas. Ello es que para dar espacio a su apología de la guerra, Scheler se ve obligado primero a desalojarlo de la meditación secular alemana.

Y conste que no soy yo tampoco partidario del pacifismo humanista. En otro lugar he dicho que la paz es en mí un deseo, pero que todas las teorías de la paz me parecen falsas, abstraídas y utópicas. Todas resbalan superficialmente sobre el hecho profundo de la guerra y hacen como el predicador que imagina un maniqueo irrisorio para darse el gusto de refutar al maniqueo. No seré yo quien censure en Scheler la escasa estimación del pacifismo del siglo XVIII, para el cual la paz dependía del triunfo de los republicanos.

Mayor interés ofrece la crítica a que el autor somete la otra forma del pacifismo germinada en el temperamento inglés. Desde tiempos de Cromwell los ingleses han presentido en el ejército permanente un peligro para la libertad de los ciudadanos. En virtud de ello lo sitúan fuera del Estado, como un instrumento temporal y cuasi privado de quien sólo se echa mano cuando es necesario obtener alguna ventaja material determinada. Mientras la flota aparenta limitarse a asegurar la tranquilidad de las islas, ve el pueblo inglés que su ejército no parte si no es para facilitar empresas comerciales o indirectamente prepararlas desde los campos donde la Europa continental pelea. No se ha sentido, pues, el inglés como «guerrero», sino como «pirata». Por esto prefiere no hacerse oficialmente solidario del soldado. La experiencia de su historia particular, en la cual las guerras exteriores fueron siempre guerras de intereses, le ha movido a pensar que tal es la esencia de la guerra. Y esto le ha hecho esperar (Spencer) que el progreso de la solidaridad universal de los intereses (época industrial) acabaría con la guerra (época guerrera) de una manera automática.

Esta experiencia, recogida a lo largo de su pasado, vino a ser reforzada, según Scheler, por corrientes ideológicas específicamente inglesas: las doctrinas filosóficas, económicas y políticas del «liberalismo» inglés, y el utilitarismo tradicional desde Bacon, a todo lo cual se han unido recientemente los principios biológicos que, proclamados por Malthus y Darwin, fueron traspuestos por Spencer a la moral y a la sociología.

El «liberalismo» —Scheler es quien lo pone entre comillas como entre dos parejas de ulanos— ha producido tres ideas, en su opinión falsas: la doctrina contractual del Estado, la doctrina de la «armonía natural de los intereses», aun en el ejercicio egoísta de ellos, y la

negación (mecanicista) de agentes centrales que gobiernan e intervienen en el juego de fuerzas de cualesquiera unidades elementales (mundo, alma, Estado). Así desconoce la regulación divina sobre las partes del orbe, de la persona sobre la muchedumbre de representaciones e instintos, del Estado sobre los procesos económicos: deísmo, psicología asociacionista, libre cambio y manchesterismo.

Todo esto en conjunto y por igual le parece a Scheler resueltamente erróneo y funesto. Mas ¿con qué título ni pretexto aproxima y hasta mezcla la concepción atomística del alma que enseñó el viejo asociacionismo inglés con la idea del Estado contrato? El asociacionismo (1) es ciertamente insostenible en la actual psicología; pero fue en su tiempo una profunda idea, y hoy, demostrada su insuficiencia, no han tardado más los sabios ingleses en abandonarlo que los alemanes. Pero de todas suertes, tiene esa teoría un sentido completamente opuesto al que inspiró la concepción contractual del Estado. En ésta se trata precisamente de defender la inviolabilidad de la persona individual, y supone, por tanto, la más vigorosa afirmación de ésta que se ha hecho en la historia. Enoja a Scheler que no se reconozca en el Estado una persona real, tan real como el individuo. ¿No debe enojar más que Scheler rebaje, dentro de la enorme persona Estado, la persona individual al papel de una imagen, de una sensación, de un instinto?.

En este punto está, a mi juicio, la grave desviación que padece el pensamiento del autor. Su afán de recabar personalidad existente, metafísica, para el Estado le hace olvidar que, aun dado que fuese aquélla probada, siempre habría que referirla y supeditarla —en el orden real como en el moral— a las originarias personas individuales. Pero luego insistiremos sobre el asunto.

Se da en Inglaterra —dice Scheler— la más extraña contradicción. Su interpretación utilista de la historia la lleva a considerar lo económico como la sustancia de la vida humana. Ahora bien: lo económico es indiferente aquí o allá: excluye o, por lo menos, no justifica la existencia de naciones; es internacional o anacional. Y, sin embargo, es Inglaterra la nación más encerrada dentro de sí misma, más tercamente afirmadora de sus peculiaridades. La contradicción es insoluble si no se admite en el espíritu inglés una especial capacidad para hacer comportables las tendencias más antagónicas cuando ambas a la par convienen al fomento de Inglaterra. Scheler cree que

---

(1) Es la doctrina psicológica que explica el alma como constituida por sensaciones entre sí independientes que mecánicamente se asocian.

esa capacidad extraña actúa efectivamente en el alma inglesa; su nombre es *cant*. Una buena parte de su libro está dedicada al estudio de esta perversión psicológica.

El ideal histórico de Inglaterra es «el equilibrio europeo». La imagen de la balanza, de un instrumento comercial, transformada en símbolo de la historia, produce a Scheler la mayor irritación. ¡Como si los pueblos no tuvieran sus destinos particulares y, en todo momento, no creciese uno de ellos sobre todos los demás arrastrando la ficción diplomática del equilibrio, rompiendo la balanza e instaurando nueva hegemonía! (1).

La biología darwiniana ha favorecido esas ideas falsas sobre la historia imponiendo otras no menos falsas sobre la vida. Por fortuna han pasado los tiempos en que Darwin inspiraba la atmósfera de los laboratorios. La nueva biología, penetrando más adentro en los fenómenos vitales, ha llegado a opuestas intuiciones sobre el proceso de la evolución orgánica. Ya no aparece la vida como una lucha triste por no morir, como una mera reacción al medio, como una adaptación, sino al contrario: vivir es producción, creación de multiplicidad organizada, aumento, expansión, dominio. El equilibrio es la negación de la vida. El principio de conservación es secundario y adjetivo. El principio que late en el plasma es crecimiento y tendencia a imperio sobre el medio.

Scheler censura a los escritores alemanes que, como Bernhardi, han querido fundar la apología de la guerra en el principio darwiniano de la lucha por la existencia.

El Espectador ha de ocuparse con algún detalle del nuevo panorama que presenta la vida mirada desde las más recientes investigaciones biológicas. Creo, en efecto, que el darwinismo comienza a ceder su puesto a otros sistemas más complejos y fecundos. Pero a una u otra biología debe acompañar la mesura suficiente para no pretender convertirse en clave de todos los problemas. Con el darwinismo se ha hecho política, lógica, moral, estética y hasta religión. ¿No es doloroso ver a un pensador tan sutil como Scheler caer en análoga ligereza?

Porque, afianzado en su doctrina de que es el Estado una unidad vital de orden superior, aplica al desarrollo de éste la nueva biolo-

---

(1) Muy especialmente aquí, reservo mi opinión frente a la de Scheler. Para mí la gloria y el honor sumos de Inglaterra es esa idea del equilibrio entre las potencias como el medio menos malo de hacer posible la libertad de los Estados y dentro de éstos la de los individuos.

gía (1) y nos invita a que nos sintamos agradecidos si un Estado más fuerte —y esto en su opinión quiere decir más digno— se apodera del nuestro. Esa labor de conquista en que el Estado se aumenta, asume y reorganiza otras colectividades, es para Scheler la función vital por excelencia del organismo político. Y llega a decir: «El Estado beligerante es el Estado en la suprema actualidad de su existencia».

Tal es la descripción que Scheler hace del fenómeno guerrero. Preferible hubiera sido que, al menos en esta parte de su obra, no hubiese mezclado con el análisis de la idea genérica de la guerra imprecisos, ligeros, inoportunos esquemas donde se pretende resumir la historia de los pueblos.

Pero aun así, todo el que guste de detenerse a meditar sobre este tema guerrero y no le sea urgente adoptar una solución apasionada hallará, creo yo, en las ideas del autor muchos rasgos certeros y profundos. Sin embargo, su definición de la guerra me parece en lo decisivo equivocada. En ella funda Scheler la valoración ética y metafísica de este terrible factor histórico. Y esa valoración pone de manifiesto, proyectadas en grande escala, las insuficiencias del análisis inicial. Al exponer, pues, aquéllas, se ofrece la mejor ocasión para algunos reparos.

GUERRA Y ÉTICA

«Cualesquiera que sean —comienza Scheler su estudio sobre la ética de la guerra (2)— los beneficios de ésta para la conservación y fomento de los supremos valores vitales y de la cultura humana, le faltaría la definitiva sanción que todo acto de hombres exige, si no pudiera sustentarse ante la conciencia moral y el sentido religioso que la vida de nuestra especie tiene. Si asistiera la razón a los que

(1) Acaso mejor que nueva convendría llamarla futura.

(2) Al capítulo sobre la calidad moral de la guerra precede otro titulado *Guerra y cultura*. En él trata el autor de mostrar la fecunda influencia que la guerra ha ejercido en la historia. Estas páginas apologéticas, donde el fenómeno bélico es recomendado por los procedimientos que se usan al propagar un específico, no nos interesan. Ocúpanlas generalizaciones aventuradas sobre causalidades históricas, que el autor formula con un enojoso dogmatismo. Tipo de ellas es esta frase que hallamos un poco más adelante: «La grande filosofía griega de Platón y Aristóteles es inconcebible sin la guerra de los persas». ¿Está seguro Scheler de que sea inconcebible? Ojalá, y la historia hubiera llegado, como la matemática, a poder resumirse en laconismos tales.

desde esas instancias la repelen formalmente, bien sea partiendo de la idea de justicia, bien del mandamiento de amor, por débil e imperceptible que su voz fuera, por ineficaz que resultase frente a las fuerzas que en toda guerra hacen su renovada aparición, la guerra estaría condenada. Estaría condenada aun cuando ella fuese la única garantía del perfeccionamiento biológico de la humanidad; estaría condenada aun cuando viésemos en ella el poder creador de la cultura más fuerte de todos los históricos.»

Este magnífico hiato me pareció, desde luego, inquietante. En nada como en la ética me es sospechosa la patética. Y, efectivamente: cuando esperamos, ya que el problema parece ser tan decisivo y constituir la última instancia para juzgar el terrible hecho de la guerra; cuando esperamos, digo, un desarrollo amplio, claro y rigoroso de la cuestión nos encontramos, por lo pronto, con lo que sigue:

«Fácil es descubrir el absurdo de ciertas acusaciones que contra la guerra suelen hallarse en algunos periódicos y partidos excesivos; por ejemplo: su interpretación como *matanza*. Porque en todo tiempo se ha reconocido cual elemento esencial del asesinato que la voluntad comience por negar la existencia de una persona individual como persona, arrebatándole, por decirlo así, su ser y dignidad. Mas nada de esto encontramos en la guerra. Las guerras no van dirigidas contra individuos, sino contra Estados, y esto, comúnmente, tras precedente declaración y en virtud de libérrimo acuerdo. Su fin principal es el desarme del Estado enemigo o de su Gobierno, no la matanza de hombres. Y en la batalla no se halla ante la visión espiritual de los soldados una suma de individuos y personas como enemigos, sino el poder colectivo del adversario en calidad de instrumento del Gobierno hostil, cuya voluntad actúa en el conjunto de ese poder. Esto bastaría para diferenciar por completo la conciencia de la guerra de la del asesinato.

»Pero, además de esto, toda guerra que lo es verdaderamente, descansa, de igual suerte que el duelo, en el principio caballeresco que implica el respeto y la afirmación de la persona del contrario, y hasta incluye que sea ésta, en el acto mismo dirigido a destruir su organismo, tanto más profunda y cordialmente afirmada y estimada cuanto mejor y más eficazmente responde al golpe con un contragolpe tal vez mortal. Este matar es un matar sin odio, es un matar con el ánimo de la más alta estimación. De aquí proviene la majestad de la terrible obra. Por ella ha ido unido siempre en la historia el derecho a guerrear a cualidades perfectamente circunscritas, sobre todo al reconocimiento del hombre armado como una persona libre. Podrá

la lucha cuerpo a cuerpo encender furia, ira, momentánea ansia de venganza; pero el odio al enemigo es un elemento ajeno completamente a la verdadera guerra. El disparo de un solo francotirador suscita mayor deseo de venganza y odio que la más grave derrota causada por las tropas regulares. Sólo a pueblos exentos de condición guerrera, blandos, sensuales y cobardes, como por ejemplo, ahora los belgas, les falta el don de distinguir entre la muerte caballeresca que se da en la guerra y el vulgar asesinato cometido por un francotirador (1). ¡Aquella doctrina naturalista de la guerra como matanza vendría a *justificar* a estos pueblos cobardes y débiles! ¡Bastante, pues, lo dicho contra ese idea necia y abyecta, que hace de la guerra una matanza!»

Francamente holgaba aquella ditirámbica afirmación de la instancia moral si el problema ético de la guerra, precisamente en lo que constituye su núcleo problemático —la muerte del hombre por el hombre—, iba a ser tratado de un modo tan ligero. El pensamiento de que en la guerra no se tiende a matar, sino a debilitar al enemigo, se encuentra ya en el dulce teólogo Schleiermacher (2) y

---

(1) No puedo menos de manifestar aquí el sonrojo que esta frase de Scheler sobre los belgas —frase repetida otras veces en su libro— me ha causado. No indignación contra Scheler, sino algo más profundo, vergüenza he sentido. Queramos o no, en el fondo de cada hombre palpita un sentimiento de forzosa solidaridad con los demás, como una vaga conciencia de identidad esencial que no sentimos hacia una planta o un peñasco. Esta solidaridad es más estrecha cuando se trata de hombres que viven ocupados en el mismo ejercicio que nosotros. Dedicado al pensamiento filosófico, yo he sentido vergüenza de que otro filósofo haya sido capaz de pensar eso a propósito del pueblo belga.

El espíritu de quien ha pensado eso queda fatalmente envenenado, intelectualmente intoxicado. Una gran parte del pensamiento europeo, al dar cabida en sí a la pasión y a la mentira, que son los morbos específicos del intelecto, permanecerá por espacio de algunos años enfermo e inútil. Al cabo de ellos habrá alguno de esos hombres que consigan expulsar las toxinas psíquicas; pero otros quedarán irremisiblemente infeccionados.

Confieso, sin embargo, que no me parece tampoco plausible el opuesto pensamiento de Wells: «No debemos reconocer como heróica otra guerra que la defensiva, y como los únicos guerreros honorables a hombres cuales los labriegos de Vise, que marcharon armados con sus fusiles de caza contra la multitud invasora que pateaba sus campos». *La guerre qui tuera la guerre*, pág. 202.

Tal vez se trate de una manía; pero siendo indomable despego hacia las ideas pensadas, no con la cabeza, sino con el puño cerrado.

(2) *Die christiche Sitte*. Werke, I, 12-281.

en Dostoievsky. Pero ¿hasta qué punto es exacto? ¿Cree Scheler que puede resolverse este asunto, donde toda precisión será escasa, con la vaga fórmula de que no es la muerte de individuos el «fin principal» de la guerra? El que para robar mata tampoco se propone «principalmente» matar, y, sin embargo, asesina. Otra cosa nos llevaría en forzada consecuencia a no considerar como asesinato más que aquel acto en que se mata pura y exclusivamente por matar, y entonces una delicada conciencia moral tal vez no lo considerase como tan grave delito. Porque aparte los casos de perversión irresponsable, no mataría por matar sino aquel cuyo espíritu se hallase íntegramente penetrado de odio hacia su víctima; es decir, en los casos de pasión. Ahora bien: éstos son los casos en que suele perdonarse el homicidio. No cabe, pues, ocultar el rigor del problema bajo esa vaga fórmula de que la muerte dada sea o no fin principal. Bastaría con que fuese un medio para el fin principal y que con éste sea también querido y empleado aquél.

Aquí sorprendemos gravemente ampliado un error inicial de la descripción hecha por Scheler del fenómeno guerrero. Yo he preferido reprimir la crítica hasta este momento, porque su opinión pone de relieve ciertos caracteres verdaderos de la guerra que hallo desconocidos por los charlatanes de todo linaje. Estos hombres, a veces cubiertos de ficticia aureola científica, propagan una noción frívola de la guerra. Ven en ella simplemente una explosión de *fuerza bruta* puesta al servicio de *intereses materiales*. Ahora bien: esa *fuerza bruta* no es tal. Si lo fuera, esta perdurable tragedia del hecho guerrero, que atraviesa la historia de punta a punta, habría sido hace tiempo resuelta. Scheler insiste muy acertadamente en que esa fuerza bruta es fuerza espiritual. Bruto es el cañón una vez hecho, cargado y en puntería; pero todo eso, cañón, carga y puntería, es una condensación de energías espirituales: saber, buen orden, constancia, laboriosidad, previsión, etc. He ahí lo terrible, señores *progresistas*, o, como Nietzsche diría, señores *filisteos de la cultura;* he ahí lo terrible: que el espíritu sea susceptible de convertirse en fuerza bruta, que la fuerza bruta sea a la par fuerza moral. Esta lealtad tiene que tener con el problema quien ambicione lealmente su solución. Lo demás son palabras sin consecuencias. Desde Tibulo se llama *ferus et vere ferreus* al que saca la espada, y desde Tibulo, con ejemplar perseverancia, la espada prosigue su siega periódica de poéticas gargantas.

Asimismo era importante acentuar que no es toda guerra guerra de intereses, sino que a veces la mueve el honor o la ambición de

poderío (1). Perturbadas las inteligencias por la concepción económica de la historia y los supuestos de una biología insuficiente, sufrimos la peligrosa tendencia de no mirar cara a cara los conflictos en que el espíritu se halla consigo mismo. Y esta ceguera, impidiéndonos descubrir la fuente verdadera del mal, nos impedirá obviar éste.

Es, pues, conveniente que haya quien piense con Scheler, y con evidente parcialidad afirme un trozo de la realidad guerrera. Sus ideas, como la guerra misma actual que pretenden justificar, pueden servir de corrección al *irrealismo* en que los pueblos del Sur y del Occidente habíamos caído. El vacío parlar de *radicales y reaccionarios* ha llegado a producir en nosotros lo que Janet considera característico de las neurosis: la pérdida de la función consciente de lo real. Ni la palabra *Dios* ni la palabra *justicia* pueden mejorarnos en nada. Preciso es que descendamos de las palabras a las cosas, las cuales son siempre multiformes, complejas y erizadas de conflictos.

Pero no hay duda que Scheler incide en la opuesta ceguera. Habla como un predicador, como un abogado. Fijándose sólo en el carácter espiritual de la guerra, esfuma o escamotea su elemento de violencia. Y esto es precisamente lo que habría de ponerse en claro. El problema de la guerra es el problema de la violencia. Mas ni Scheler ni los *pacifistas* al uso lo reconocen así. Scheler no, porque, según hemos visto, declara formalmente que el ejercicio de la violencia no es el núcleo de la guerra. Para los *pacifistas* no, por ser la guerra sólo violencia. Y como esto es falso, su labor resulta por completo ineficaz.

Frente a Scheler yo diría: hay, en efecto, en la guerra (2) un motor biológico y un impulso espiritual que son altos valores de humanidad. El ansia de dominio, la voluntad de que lo superior organice y rija a lo inferior, constituyen dos soberanos ímpetus morales. Pero si en la guerra *hay* eso, la guerra no *es* eso. Reducido el fenómeno bélico a esos términos, todo era llano para Scheler, y, en realidad, no habría cuestión. Si la bacía de barbero, que tiene algo de yelmo, no fuera sino yelmo, nadie disputaría. La conciencia de los

(1) Por este motivo no me interesa mucho la táctica pacifista propuesta por Norman Angell, que consiste en demostrar las desventajas económicas de toda guerra y lo ilusorio de sus provechos. Véase su último libro *The foundations of international policy*. 1914.

(2) No se olvide que Scheler habla, no de toda guerra, sino de la esencia de la guerra. Bastaría que hubiese habido o pudiese haber una guerra de esa índole para que quedásemos obligados a aceptar la cuestión como él la plantea.

propios derechos, la energía para hacerlos respetar, el anhelo de extender la esfera de influencia de nuestra persona no merecen sino loa. Pero eso no se hace sólo en la guerra: la paz no es tan pacífica como Scheler dice. Las concurrencias económicas, de ideales políticos, artísticos, etc., etc., son manifestaciones de aquellos mismos impulsos. No sólo con la espada en la mano se aspira a ejercer influencia sobre los demás, sino con la pluma en esa misma mano. No sólo en la trinchera, sino en la conversación, en todas las formas del trato social y de la producción intelectual e industrial. El *poderío espiritual* y la guerra no son, por tanto, una misma cosa. Aquél se produce y mide en innúmeras maneras, y es un hecho que la esfera de dominio lograda antes de esta guerra por Alemania no sólo a la de 1870 es debida, sino al respeto que su prodigiosa labor científica y administrativa ha suscitado.

Pero a esto opondrá Scheler con mucha razón que no es bastante ese parcial reconocimiento de la potencialidad acumulada por un Estado. Este tiene derecho a que se le reconozcan todos sus derechos, lo cual exige una ejecutiva imposición de ellos por medio de la guerra. Aceptando provisionalmente tal doctrina, que es la tesis principal de Scheler, venimos a parar en que la guerra no es la forma única de ejercer y conquistar el poderío moral, sino sólo una entre otras muchas, precisamente la forma constituida por la violencia.

A esto me interesaba llegar porque hace patente el sofisma del autor comentado. La guerra no es ejercicio del poder de un Estado sobre otros Estados, así en general, sino la concreta voluntad de ejercerlo por medio de la violencia y la coacción. No se diga, pues, que es inesencial, extrínseco a la voluntad bélica el matar. Todo lo contrario: la guerra es para la ética un caso particular del derecho a matar. Esto, sólo esto, constituye el problema de la guerra. Distraer la atención de este punto es predicar en lugar de hacer ciencia.

Mas precisamente sobre ese punto no se quiere pensar. Una vergonzosa hipocresía, una falta de vigor y de veracidad aparta la mente contemporánea de esa cuestión. Nadie se atreve a resolverla diciendo que no hay derecho a matar; pero tampoco se acepta claramente la opuesta sentencia. Ya hemos visto que el propio Scheler, tan entusiasta de la guerra, comienza por esfumar su carácter violento (1).

---

(1) En las revistas alemanas de estos dos años hallamos muchos artículos titulados de esta suerte: «Sentido y significación de la guerra» (Jonas Cohn, en *Logos*); «Sobre el sentido de la guerra» (Georg Mehlis, en la misma publicación); «Sentido y contrasentido en la guerra» (Hans Prager, en la

Y no es que se haya escrito poco sobre la guerra. Desde que en 1625 publicó Grocio su libro sobre el derecho de la guerra y de la paz, las prensas han gemido con este motivo tanto como las madres de los soldados que morían. Pero esta literatura sobre la guerra, aparte de los libelos torpemente apologéticos y de ocasión, ha consistido, o en la organización jurídica de la guerra misma, o en su utópica sustitución por imaginarias legislaciones. La cuestión previa, que es la decisiva —el hecho de la guerra y el derecho a ella— no ha encontrado todavía sus clásicos. Sólo ha encontrado políticos, de una u otra mano, que han contribuído a enturbiarla más.

Yo envidio a quienes usufructúan simplicidad bastante para erigirse, dentro de su tertulia, compuesta por afines, en jueces de la actual contienda desde el punto de vista de la *justicia.* Claro que esas actitudes no se alimentan exclusivamente de simplicidad. Casi siempre se trata de complicadas formas que viene a tomar el interés individual.

¿Es cosa tan clara, por ventura, la relación entre la justicia y la guerra?

Con sobrada razón advierte Scheler que la justicia es un principio formal y secundario que no puede resolver nada en última instancia. La justicia no crea los derechos, sino que meramente los reconoce: subsume los casos particulares en las normas genéricas. La equidad nos mueve a tratar con equivalencia a nuestros prójimos, a no dar más al que merece menos y menos al que más. Pero no es un principio que nos oriente sobre quién es el que más merece y el que menos, y aun en los casos en que nos impera dar a todos igualmente no dice una palabra sobre si esto que hemos de dar son caramelos o palos. Es, pues, la justicia siempre una penúltima instancia que supone otra previa donde la atribución originaria de derechos tiene lugar. De aquí su relatividad constitutiva.

El contenido que llena en cada caso la vacía urna de la justicia proviene de una actividad *sui generis* de la conciencia: la estimación. Como el juicio acepta o rechaza una conexión de ideas dotándola del carácter de verdad o falsedad, así la conciencia estimativa descubre en las acciones, en las cosas y en las personas valores positivos o negativos. Que la nobleza es algo *bueno*, valioso, y la abyección algo *malo*, de valor negativo, no lo dice ciertamente la justicia. Más

---

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik). Esos títulos revelan la sorpresa ante el problema guerrero, como si antes no se hubiese pensado en él.

aún: que se debe ser justo y que la justicia es un bien son calificaciones previas a esta misma justicia (1).

Scheler insiste en esta insuficiencia del ideal de justicia que, al mandarnos dar a cada uno lo suyo, no tiene medios para discenir qué es lo propio de cada cual. Mientras se trata sólo de los derechos mínimos que a todos por igual pertenecen, el principio de equidad puede con error, pero sin perjuicio, confundirse con la verdadera moral de los derechos. Mas ya esa atención exclusiva a los derechos mínimos incluye una inmoralidad. Deja sin reconocer y satisfacer los derechos diferenciales. Y tan inmoral como sería tratar desigualmente a los iguales, lo es tratar igualmente a los desiguales. El progreso moral, que por una parte consiste en denunciar las falsas desigualdades, tiene, por otra, que afinar el discernimiento de las efectivas.

Ahora bien; ¿tienen el mismo valor todos los Estados? Con tranquila conciencia los pueblos europeos imponen violentamente a los pueblos oceánicos, africanos y asiáticos su voluntad política. Y es curioso notar cómo la manera de hacerlo guarda una peculiar gradación, según la calidad del pueblo: Alemania e Inglaterra no entran en la tierra de los Hereros y Somalíes lo mismo que la propia Inglaterra en Egipto o Francia en Marruecos.

Scheler se pregunta: «¿Dónde podríamos hallar, aunque fuera sólo en pensamiento, una medida del valor de Estados y naciones que sirviese de base a las *normas* según las cuales hubiera de juzgar un Tribunal superior? Sólo bajo la ficción constante de la equivalencia, de que todos los Estados poseen idénticos derechos de soberanía, puede obrar ese Tribunal —es decir, bajo una ficción que aniquila toda *superior justicia* de un modo formal, y es, consecuentemente, contrario a la moralidad.»

Las notas presentes se harían interminables si fuese yo a desarrollar en ellas este inmenso problema de la guerra. Mi propósito se reduce a poner de manifiesto algunos de sus puntos principales, sobre todo a avivar la conciencia cultural —y no meramente política— de la tragedia que encierra. Por eso me interesa ante todo denunciar la vaguedad en que —a despecho de frívolas oratorias— reina todavía en el espíritu europeo sobre las relaciones entre la justicia y la guerra.

Que es justa una guerra defensiva, nadie lo niega. Pero ¿es tan claro ese concepto de defensa? Las guerras coloniales, por otra parte,

---

(1) Remito al lector para la aclaración de este tema a mi ensayo «¿Qué son los valores? Iniciación en la estimativa» (*Revista de Occidente*, número IV). (Se publica en el tomo VI de estas *Obras Completas*.)

no son defensivas. ¿Son, por ello, injustas? Los pueblos que han sido convertidos en colonias vivían en su interior una vida jurídica que la sensibilidad europea considera bárbara. Y en la inferioridad moral de esos Estados fundaron su derecho a la anexión. Admitido este principio de jerarquía entre los valores políticos, es forzoso aplicarlo en toda su extensión. Y entonces el señor Scheler pide para Alemania, como un derecho, la supremacía sobre Europa. La guerra, en su opinión, es el medio de discernir estos derechos en la forma más exacta posible.

¿Es esto verdad? ¿Puede verse en las batallas lo que Scheler, harto apresuradamente, llama el *juicio de Dios?*

Este es el punto decisivo. A vueltas de deplorables apasionamientos, que un día avergonzarán al autor, el libro de Scheler nos da ocasión mejor que ningún otro a una seria meditación sobre el hecho bélico. Tiene la ventaja sobre los libros *pacifistas* de que, intentando la apología de la guerra, nos hace ver las profundas raíces que ésta posee dentro de la cultura. Los mejores amigos de ella son los que no quieren atribuir los conflictos armados más que a causas frívolas. Por otra parte, tiene la obra de Scheler, sobre las usuales apologías de la guerra, la ventaja de reconocer en la ética —según hemos visto—, la última instancia que ha de sentenciar sobre su porvenir. Yo lo creo, asimismo, y acepto el pleito en los términos de planteamiento que Scheler le da, a saber: la guerra es el único medio, la única institución capaz de conocer en ciertos derechos. ¿Por qué? Porque el sujeto de esos derechos, el Estado, sólo en la guerra puede manifestar plenamente su capacidad jurídica (1).

Los que sean verdaderamente enemigos de la guerra, como yo lo soy, deben concentrar frente a esa tesis sus esfuerzos dialécticos. Dialécticos, digo, porque es seguro que no dejará de haber guerras mientras el pensamiento no las venza intelectualmente. Después de logrado esto, aún sobrevendrán dolorosas y cruentas enemistades entre los pueblos; pero entonces, y sólo entonces, tendrán el carácter de bárbaras acciones.

La cultura consiste en reabsorber dentro de formas más puras y exactas lo que de justo, de verdadero o de bello vivía mezclado con caracteres infrahumanos. Condenar *a limine* la guerra es una solución cómoda; mas la cultura es trabajosa y la solución *culta* de

(1) Esta doctrina difiere de la hegeliana más de lo que a primera vista parece. No se la confunda, pues, con ella. Mas no creo que sea oportuno complicar el tema con discusiones retrospectivas.

la guerra habrá de salvar cuanto en ésta hay de justo, poniendo mano a la invención de un nuevo *jus*, el cual regule y satisfaga esos fluidos delicadísimos derechos que, en efecto, sólo la guerra ha podido administrar durante milenios.

Mi manera de pensar sobre la guerra es de consecuencias opuestas radicalmente a las de Scheler; pero tiene con su método un punto de partida común: investigar el derecho (1) de la guerra ofensiva. He ahí donde es necesario orientar el nuevo *jus*.

II

ÉTICA Y METAFÍSICA DE LA GUERRA

No obstante reconocer Scheler en la ética la última instancia para juzgar del valor de la guerra, su razonamiento deriva siempre hacia consideraciones utilitarias. Cierto que desdeña las ventajas económicas; pero tanto más se entrega a un utilismo de orden superior. Ahora bien; dentro del sistema ideológico de Scheler —y esto es lo que más me ha interesado en otros libros suyos anteriores a éste—, el utilismo, aun el que busca sublimes ventajas, es un punto de vista inmoral.

En el capítulo sobre la ética de la guerra, que comenzaba yo a exponer en el capítulo primero, hay un poco de ética. Se limita,

---

(1) Para la mejor inteligencia de lo dicho y de lo que seguirá, debo llamar la atención sobre el doble sentido en que uso la palabra derecho. Cuando se dice: «tengo el derecho de», es derecho una propiedad ideal de un sujeto. Cuando se dice: «el juez ha obrado conforme a derecho», significa derecho una norma objetiva. El «derecho objetivo» viene a ser una matemática constituída por leyes evidentes. He aquí un ejemplo de este tipo de leyes: reconocer un derecho (subjetivo) es obrar conforme a derecho (objetivo).

En qué consiste esta evidencia jurídica, que es de carácter análogo a la evidencia geométrica, no es para dicho en pocas palabras. Oskar Kraus llama al juicio moral y jurídico *evidentoide*. La expresión es un poco grotesca, pero indica bien la analogía entre la conciencia ética y la teorética.

Kraus: *Doctrina de la alabanza, el premio, la censura y el castigo en Aristóteles*, 1905, pág. 11. Sobre el asunto, véase mi ensayo antes citado: «¿Qué son los valores?» (tomo VI de estas *Obras Completas)*.

como vimos, a defender la guerra de su confusión con el homicidio y a insistir en que la *equidad*, sentido vulgar de la justicia, no puede por sí misma conocer de derechos, sino simplemente reconocerlos una vez descubiertos por una forma previa de la conciencia moral que Scheler llama el *amor*, especie de intuición ética análoga a la que en matemática nos hace percibir las relaciones fundamentales. Ambas ideas me parecen verdaderas. Sobre todo, esta última puede llevarnos, en efecto, a una ética de la guerra.

El más ilustre filósofo del derecho en la actualidad, Rodolfo Stammler, hace notar que todo derecho positivo pretende ser tenido por derecho justo (1). Del mismo modo, en toda guerra late la aspiración a ser *justa*.

Yo no sé hasta qué punto, cuando se opone *derecho* a *guerra*, solemos darnos cuenta de lo que aquél significa frente a ésta. Presumo que, de ordinario, olvidamos cuánto hay de problemático en el derecho. Conviene, pues, recordar que exactamente los mismos motivos de enemistad contra la guerra han existido, y en parte existen, contra el derecho. También de éste se ha dicho que no era sino fuerza bruta. Menos que nadie tiene *derecho* al derecho un siglo como el pasado, que se ha complacido en hacinar observaciones que presentan al derecho como una ficción o antifaz de coacción y la violencia, por tanto, como la expresión de una perpetua guerra civil en que ora prepondera un bando, ora otro, siendo las leyes manifestación de ese poderío. Aun cuando yo no creo esto, no puedo menos de reconocer que en todo momento una parte del derecho vigente es injusto, por tanto, un principio de violencia. En el antiguo régimen los menos oprimen a los más, y en la democracia, las mayorías gravitan fieramente sobre los individuos. Por esto, la actitud del hombre *culto* no será la de tomar el derecho como una realidad pura de toda mancha y de una vez para siempre lograda. Al contrario, verá siempre lo que en él hay de atroz, de violento, de injusto, y procurará constantemente modificarlo, corregirlo, a sabiendas de que nunca logrará un derecho que plenamente lo sea.

Pues lo mismo, sólo que en perspectiva inversa, tenemos que hacer con la guerra. Como la injusticia del derecho positivo no nos impide ver su interna aspiración de justicia, así la *barbarie* de la guerra no debe cegarnos para la *justicia* de la guerra.

A fin de obtener una clara contraposición —entre ambas instituciones, *guerra* y *derecho*—, no con el ánimo, que fuera inconveniente,

(1) Cf. *Die Lehre vom richtigen Rechte.*

de resumir en pocas palabras toda una filosofía del derecho, debemos acentuar el elemento imperativo que lleva siempre este último: todo derecho justo, diremos, puede justamente ejercerse en forma imperativa. No afirmo yo, ni mucho menos, que el derecho sea derecho porque se ejerza imperativamente, sino que lo justo posee, desde luego, la calidad de ser imperable, precisamente porque es derecho (1). Ahora bien; la imperación es una actividad ejercida por las bayonetas: es la fuerza bruta operando en el interés del Estado.

Los mismos componentes —justicia y fuerza— encontramos en el derecho y en la guerra. Y, sin embargo, nuestra sensibilidad culta presiente una gran diferencia entre ambos. ¿En qué consiste? Al primer pronto el lector y yo reincidiremos en creer que nuestro asco hacia la guerra proviene de la violencia por ella ejercida. No, no: importa mucho aquí afinar nuestro juicio. Cuando el Estado vence con el máuser un motín o una sublevación, el más sensible lo lamenta, pero no lo repugna. ¿Por qué? En mi entender, por esto: la violencia de la autoridad, normalmente ejercida, se nos presenta, desde luego, como fundada en principios de derecho que nos parecen claros, evidentes. Es una violencia *justi-ficada*. Nuestra adhesión a ella, por lo menos el no sentir repulsión, procede de la claridad racional, cultural, de la norma jurídica que invoca.

Pues bien; me parece que nuestra repugnancia hacia la guerra es causada por la indecisión del *jus* que pretende representar. No la sangre ni el incendio nos irritan; repito que es preciso distinguir entre lo lamentable y lo irritante. ¿A quién irrita una guerra inequívocamente defensiva? Si, en consecuencia, lograse el hombre estatuir un claro y bien fundado sistema del derecho a la guerra, el solo anuncio de romperse entre dos Estados la paz provocaría en la conciencia universal, y especialmente en los Estados no beligerantes, aquella misma adhesión que en la vida interior de una sociedad proporciona fuerza decisiva a la autoridad y a la ley. En tal situación, el Estado que injustamente provocara la guerra sería considerado

---

(1) En el siglo XIX volvió a apoderarse de los jurisconsultos la doctrina imperativa del derecho, que yo no acepto, según la cual es derecho lo que es mandado; pero el mandar no es, a su vez, un derecho, sino un «poder». En 1907, un jurista insigne, Leopoldo von Loening, cree forzoso protestar de esa doctrina «que con una rapidez verdaderamente enojosa ha conquistado a los juristas alemanes». Véase su *Esencia y raíz del derecho*, 1907. (Sería bueno que alguno de nuestros estudiosos se tomase el trabajo de traducir este folleto, tan claro y a propósito para orientar las discusiones sobre el carácter del derecho).

como un criminal, y, con suma probabilidad, preferiría estarse quedo.

Esta manera mía de pensar carga, pues, la acentuación sobre la existencia de un *jus* de la guerra.

Mientras la humanidad no posea éste, toda labor de pacifismo será estéril. Dos siglos de *derecho natural* precedieron a la Revolución francesa y posibilitaron el nuevo régimen, frente al cual el antiguo significaba el imperio de la guerra interior, la violencia y la barbarie. Ahora intentamos hacer las cosas al revés: comenzamos por crear institutos de arbitraje internacional, cuando no existe aún en la conciencia pública el sistema de normas objetivas, según el cual tendría que funcionar aquél. Sospecho que si un hombre de buena fe fuese encargado de dirimir la actual contienda entre Alemania e Inglaterra, no podría lealmente hacerlo por carecer de principios jurídicos donde orientar su juicio.

Se ha hablado mucho en estos dos años últimos del fracaso del derecho internacional. En mi opinión, con error. El derecho internacional, en rigor, ni existía, ni existe todavía. Hasta ahora no ha hecho sino ocuparse de aquellos conflictos entre Estados que pueden subsumirse en normas jurídicas de carácter privado. Ni de lejos se ha aproximado aún la invención jurídica a los problemas específicamente internacionales. Mientras se crea que la nación o Estado puede representarse de modo suficiente por la idea de persona jurídica oriunda del derecho privado o del derecho público, no habrá derecho internacional. Hay, sin duda, entre los Estados, relaciones y conflictos donde no intervienen y caen como Estados, sino como personas jurídicas corrientes y molientes. La mayor parte de las guerras injustas son de este género. Lo más que puede aspirar el actual derecho internacional —poniéndonos a soñar— es que evite esas guerras injustas y dirima aquellos conflictos que no son específicamente conflictos de pueblos. Pero el problema está en evitar las guerras justas: sólo entonces podrá decirse que ha dejado la guerra de ser una institución paralela al derecho y tan *culta* como él.

El derecho internacional comenzará propiamente cuando se hayan inventado las normas jurídicas donde pueda ser recogida la *iusticia* indomesticada que ahora busca su afirmación en la guerra. No fueron superadas las venganzas familiares de los pueblos primitivos, oponiéndose, sin más, a ellas la fuerza superior del Estado. Al contrario: el Estado no tuvo una fuerza superior a la costumbre de la venganza privada hasta que no existió un derecho claro, lógico, evidente, en el cual se salvara y organizase la justicia latente en aquélla.

Pensando de esta suerte, claro es que todo pacifismo que comience por negar el núcleo de justicia protoplasmática, informe que hay en la guerra, me parece ilusorio, y, además, culturalmente pobre. Como prueba de la sordidez mental con que el europeo de nuestros días se acerca a estas cuestiones, léase el capítulo *La paz del mundo* del libro de Wells, citado ya (1). Sólo le ocurre para mejorar la condición de la enemistad humana que se cree un Consejo mundial, especie de Consejo de La Haya, en superlativo, que se suprima los embajadores, se prohiba los Tratados secretos, se estatice las industrias guerreras y, en vez de fusiles, se arme de garrotes a los soldados.

Verdad es que Wells se obstina en mirar la guerra como un acontecimiento sin hondas raíces en el corazón humano. Así puede atribuirlo a causas superficiales, una de ellas, la dispepsia que suelen padecer los escritores. «Una grande parte del carácter literario belicoso —dice— es patológico. Los hombres sumidos en el estudio y emparedados en las Universidades pescan enfermedades del hígado y del corazón; sufren con su timidez, con la persuasión de un mérito excesivo y desatendido —melancolía de solterona—, y padecen odio contra todas las alegrías de la vida. Este sufrimiento se exhala en atroces ideologías. Un buen baño diario, una sociedad compleja, la total supresión de cerveza, alcohol y tabaco y dos horas de *hockey* por la tarde harían, probablemente, de estos furiosos militaristas profesionales, hombres sobremanera tolerantes. Un régimen de este orden hubiese sido ciertamente la salud de Froude y de Carlyle».

El caso es que tiene razón Wells en recomendar esos usos higiénicos a los profesores y, en general, a los intelectuales. Yo creo que con ellos ganarían en buen gusto, en amplitud de horizontes sentimentales, esto es, que serían más inteligentes. Pero la guerra les seguirá pareciendo admirable mientras el señor Wells, en lugar de curarles con esos métodos ya conocidos y hasta arcaicos, no se oprima un poco más las sienes y se tome el trabajo de darnos, junto con mejor estómago, un trozo nuevo de cultura, un nuevo *jus*.

Scheler, cuando menos, contribuye a esa innovación defendiendo la guerra de manera que para rebatirle congruentemente hemos necesitado echar siquiera una mirada hacia ese derecho futuro.

De un lado será preciso elaborar conceptos jurídicos completamente extraños a los que hoy poseemos. De otro, la forzosidad de buscar una unidad superior donde el nuevo *jus* internacional se compagine con el viejo *jus* público y privado, obligará a dar peren-

(1) *La guerre qui tuera la guerre*, 1915.

toria solución a cuestiones que ya estaban abiertas en este último, pero que, por unas u otras razones, iban envejeciendo sin valerosa resolución.

Ejemplos de lo primero son la idea del Estado como sujeto de derecho específicamente internacional y la determinación del derecho propio a la fuerza. De lo segundo, el problema de los derechos adquiridos.

El concepto de persona ha ido sufriendo en la jurisprudencia ampliaciones sucesivas donde su valor inicial —la persona individual— servía como principio analógico que permitía definir jurídicamente otros sujetos de derecho. Pero no está dicho que aquella analogía tolere, sin quebrantarse al cabo, toda ampliación. Es posible que para el tipo de relaciones que el derecho internacional ha de regular sea lo esencial cierto carácter del sujeto jurídico —en este caso el Estado— que el derecho público y privado pueden dejar desatendido. Este carácter es el de la modificación histórica del sujeto. La vida individual tiene también su historia, es decir, su variación. Pero relativamente a la de un pueblo parece fácil prever. Así, el ciclo de las variaciones individuales —el niño, el adulto, el hombre, el anciano, el demente, etc.— ha podido anticiparse y clasificarse jurídicamente. ¿Acaece lo mismo con un pueblo? Con mucho acierto, insiste Scheler sobre esta condición de devenir que la historia de los Estados manifiesta. Un pueblo ayer salvaje es hoy un pueblo culto. Una nación ayer inerte, sin capacidad organizadora y cohesiva, es hoy un centro de atracción histórica, un *poder* moral e intelectual. Y viceversa: grandes Estados caen en lamentable decrepitud, en abyección, tal vez en demencia.

Alemania sostiene, por ejemplo, que su aumento de población, obtenido merced a un más perfecto régimen social, le da título de opción a una esfera de derechos territoriales mayor que la que poseía en 1870 (1).

El hecho de hallarse la conciencia pública alemana saturada de

---

(1) Este asunto de la sobrepoblación es muy complejo, y, por mi parte, declaro que me faltan conocimientos económicos para poder opinar sobre él. Pero he de declarar que, aun siendo lego, no me convencen las razones que da Gustavo le Bon en su último libro *Enseñanzas psicológicas de la guerra actual*, 1916, pág. 92, para probar que no existe tal sobrepoblación en Alemania. La población del Imperio alemán —dice— se aumenta por año en 800.000 almas y llega actualmente a cerca de 70 millones de habitantes, pero no hay por ello ningún exceso.

«Alemania, *d'ailleurs*, no es uno de los países donde la densidad de la

ese pensamiento fue el motor principal de esta guerra. No debemos olvidarlo, y, por tanto, creo yo que bien merece la pena de que meditemos un poco ese hecho de tan graves consecuencias. Como en casi todos los conflictos jurídicos, el motivo del litigio radica en intereses económicos. Así en esta guerra. Pero también, como en los conflictos jurídicos, el tema del pleito no es lo económico, sino el confrontamiento de derechos antagónicos sobre la materia económica. Me sería indiferente, para el deslinde de principios que ahora busco, la exactitud o el error que pueda haber en aquella opinión de los alemanes acerca de sus necesidades. Me basta con que pueda ocurrir el caso de que un pueblo se halle realmente en esas circunstancias. Arribados con algún retraso a la historia, se encuentran los alemanes con que el mundo está ya repartido, según el cómputo de las fuerzas existentes dos o tres siglos hace. Mas la ecuación de los poderes nacionales que rigió aquel reparto ha sufrido una modificación con el advenimiento de la nueva potencialidad germánica. Y nos hacemos la siguiente reflexión: si el estado posesorio anterior era justo, sólo podía serlo partiendo de la idea de que el reparto

---

población resulte más elevada. He aquí, por kilómetro cuadrado, el número de habitantes de algunos países:

Francia.	74
Alemania	120
Italia.	121
Japón.	139
Inglaterra	144
Holanda	182
Bélgica	254»

Mas, con permiso del Sr. Le Bon, a cualquiera le ocurre pensar que la densidad *económica* de un pueblo no depende de sólo esos dos factores: hombres y espacio. El espacio económico no es el geométrico, ni el hombre económico es el aritmético. Hay kilómetros de arcilla y kilómetros de huerta. Hay el hombre de más actividad y el de menos, y, por tanto, de más o menos necesidades. El francés medio e ínfimo vive mejor que sus congéneres alemanes. El italiano del Sur, peor que éstos, pero en un clima más suave. La sobrepoblación, pues, parece depender de muchos factores.

La otra razón que da es que si existiese en Alemania sobrepoblación crecería progresivamente la emigración. Ahora bien, ha disminuido hasta el punto de ser hoy inferior a la emigración inglesa. Fácilmente podría rebatirse su argumento con razones semejantes a las anteriores. Las correlaciones económicas no son de dos factores, sino complexos de ellos. De otro modo podrían invertirse, y entonces tendríamos, por ejemplo, que la emigración española era un índice de nuestra sobrepoblación.

territorial hecho se adecuaba de alguna manera con la justa capacidad de poseer, a la sazón existente en los Estados. Esto significa que, trastornada la escala de capacidades, por mengua de unos Estados y robustecimiento de otros, aquel estado posesorio adviene injusto. Tal piensan los alemanes.

Suele oponerse a ello una serie de principios, como el del primer ocupante, el prescriptivo, etc. Pero, en mi sentir —que es ahora rigorosamente un sentir y no un saber, por mi escasa ciencia jurídica—, en mi sentir, la cuestión versa precisamente sobre si es o no posible aplicar esos principios de derecho civil al derecho internacional. Contra la tendencia a ver en éste no más que una expansión de aquél se dirigen estas páginas. El estado posesorio de las naciones no se parece en nada a la posesión individual, y, consecuentemente, el derecho que se discute no es el de propiedad. La idea central del libro de Scheler, poco clara, a decir verdad, en sus páginas, es precisamente ésta: el Estado consiste en un *poder sui generis*, que no puede asemejarse a ningún otro. Llamarle *soberanía* es indicar sólo una de sus irreductibles cualidades; pero no definir todo su contenido. Pues bien, del reparto de ese poder sobre la tierra y los individuos se trata.

¿Hay alguna noción clara, partiendo de la cual podamos determinar qué tierras y qué individuos deben atribuirse al poder A o al poder B? En los comienzos del siglo XIX se ensayó la idea de nación. La colectividad nacional y su territorio parecían delimitar la esfera del poder Estado. Pero pronto se vio que no era ésta una idea suficientemente clara. ¿Qué es nación? ¿Es la raza? La antropología y la etnografía contestan que ellas no saben bien qué es una raza. ¿Es la lengua? Tampoco. Raza y lengua son realidades mudadizas, fluidas, que padecen constantemente interferencias. Entre nosotros, el caso de Cataluña pone de relieve la imprecisión de estos caracteres.

Mas, de todas suertes, el principio de las nacionalidades lleva a consecuencias que revelan su injusticia: pues es el caso que existen naciones notoriamente incapaces de regirse a sí mismas: por tanto, que no tienen derecho a ejercer el poder de Estado. Concedérselo fuera no menos *irrisorio* que *injusto* arrebatárselo a una nación culta y sana. Este extremo manifiesta que el derecho de la función de Estado va anejo a caracteres que no son, como el habla o la raza, naturales, sino que son de orden espiritual. Y apenas admitido esto, nos encontramos con nuevas relatividades y gradaciones sobre las que lenguajes y *ethnos* ya revelaban. ¿Qué pueblos tienen capacidad

de Estados? Cuando pensamos en los cafres, nos respondemos sin gran dificultad; pero ¿y si pensamos en Marruecos?

El principio de las nacionalidades, sin embargo, ha tenido una gran utilidad. Bajo su influencia nos hemos acostumbrado a no respetar ciertos derechos adquiridos. Gracias a él han podido durante el siglo XIX, en medio del universal entusiasmo, libertarse muchas colonias de sus metrópolis. Esta habituación a no respetar el pasado más de lo justo es, en mi entender, de incalculable importancia para que pueda un día existir el verdadero derecho internacional.

Por cierto, que yo no he logrado comprender la indignación con que muchos espíritus *soi-disant* radicales y progresistas han visto la amenaza de Alemania a los derechos adquiridos de otros pueblos. En ello, como en tantos otros de sus actos y palabras, veo la insolidaridad que padecen consigo mismos. Pues bajo todas las aspiraciones nuevas del derecho civil late también, como la cuestión magna, ésta del derecho a los derechos adquiridos. Pero los socialistas, distraídos con el esquematismo un poco pedante de Carlos Marx, se han olvidado también en esto de su Lassalle, el hombre más profundo que ha tenido el radicalismo de la pasada centuria. Para Lassalle era tan importante la organización combatiente del proletariado, que él fue, en cierto modo, su iniciador. Pero a la par veía que el odio y el temor no bastan para que un deseo social triunfe. Es menester conquistar las mentes, es preciso convencer, y, para ello, inventar nuevas ideas claras que espanten los antiguos prejuicios, como el canto del gallo los tenebrosos aquelarres. Por esto dedicó su obra más laboriosa a este problema jurídico de los derechos adquiridos.

Tal vez, la energía con que hoy se siente la idea de la paz obligará a solventar con doble efecto ese nudo jurídico de que depende la evitación de la guerra y la evitación del parasitismo social. Poco a poco va extendiéndose la convicción de que ciertas formas de la riqueza privada no pueden, sin injusticia, considerarse transferibles. ¿Por qué no ha de acontecer lo mismo con el poder de Estado? Sólo la funesta analogía de lo civil con lo internacional nos lleva a la ficción de interpretar el Estado como una persona que no muere nunca.

El hecho de que un pueblo conquistara por las armas su actual territorio no es, ciertamente, pretexto para que hoy otro, con el mismo instrumento, se lo arrebate. Pero el declarar injusta esta expoliación no convierte aquel hecho antiguo en un derecho actual.

La terca afirmación de los derechos adquiridos ha sido siempre el agente de las revoluciones donde se hace a la violencia creadora de nuevos derechos. Mucho más acontece esto con los derechos adqui-

ridos internacionales: ellos son y serán la fuente sangrienta de donde las guerras manan.

Para Scheler, no cabe siquiera pensar que exista otra institución fuera de la guerra, capaz de resolver la caducidad de aquellos derechos pretéritos.

Con esto tornamos al punto donde el capítulo anterior nos condujo. Scheler no quiere molestarse en tocar ninguno de esos afanes jurídicos a que aludo en las páginas antecedentes. En su opinión, es un contrasentido creer que pueda nunca el *jus* sustituir a la guerra. ¿Por qué? Nada más fácil que aprovecharse de la imprecisión, de la falta de *Gründlichkeit* con que habla Scheler para interpretar su doctrina como una puerilidad o un capricho. Pero a *El Espectador* no le interesa desvirtuar las ideas ajenas en provecho de la propia. Al contrario, su empeño es extraer de cuanto le rodea —un hombre, un paisaje, un libro— la mayor cantidad posible de buen sentido.

Yo creo dar una fórmula de lo que Scheler piensa, aún más aceptable y razonada que la suya propia, diciendo: así como el nacimiento funda para la persona los llamados derechos individuales, la guerra otorga al Estado derechos adecuados a su *potencia*. ¿En qué consiste esta potencia? No consiste, por lo pronto, en una capacidad intelectual, artística, industrial, etc. Nada de esto constituye la *potencia* específicamente de Estado. Es más bien una peculiar energía de cohesión entre los que forman parte de un pueblo y, a la vez, de imperación sobre las demás o frente a las demás colectividades nacionales. Es, pues, directa y exclusivamente, voluntad de soberanía hacia adentro, que elimina la laxitud de la vida social e impide la falta de sumisión de los grupos e individuos a la sociedad nacional (1); hacia afuera, ampliación de los efectos unificadores, nacionalizadores o «estatificadores» sobre otras agrupaciones humanas. Para Scheler, por tanto —la idea me parece interesante y fecunda—, el Estado es una voluntad de dominación unitaria que nada tiene que ver con los deseos de convivencia, fundados en lazos de sangre, idioma, etc. Al contrario, la voluntad Estado ejerce su más genuina misión cuando se impone a la tendencia repulsiva de razas diversas, obligándolas a convivir y a colaborar en una vida superior integral (2).

(1) La palabra *nacional* no es exacta, porque deriva hacia el concepto de raza. Más propio sería decir *estática* (de Estado). Pero esta voz tiene ya su empleo en nuestro idioma.

(2) Recomiendo esta idea a los que quieran entender la obra de Castilla durante la Reconquista. A diferencia de los otros pueblos peninsulares,

Nada más remoto, según esto, de la acción pedagógica y persuasiva que la acción *estatificadora.* Es ésta, por esencia, impositiva, imperativa. Una y misma cosa es para ella ser e imponerse. La densidad de esa energía de Estado sólo puede manifestarse en la guerra. Por eso decía Scheler que el Estado en guerra es el Estado en su plenaria actuación.

Esta idea del Estado-poder no roza para nada la opinión que se tenga sobre el Estado-forma. El derecho político y sus discusiones sobre el patrimonialismo o democracia, individualismo o socialismo se ocupan meramente de la estructura jurídica, dentro de la cual ha de funcionar la voluntad del Estado. Pero ésta es una realidad. En opinión de Scheler, una realidad absoluta. Con tal intención dedica un capítulo de su libro a la metafísica de la guerra. Confieso que también esta metafísica me ha parecido demasiado *imperativa* y harto poco probatoria.

Comienza por advertir que las realidades no se nos presentan a la percepción en cualquier estado de espíritu. Esto es cosa palmaria, y nada habría que objetar. Qué vea yo ahora delante de mí no depende sólo de las realidades que ante mí se encuentren, sino también de mi estado de conciencia, del rumbo de mi atención, etc. Pues bien, la realidad Estado o nación no se percibe con evidencia sino en la tesitura guerrera de nuestro ánimo. «Sólo en la guerra —escribe— adquirimos plena conciencia de esas poderosas personalidades colectivas que llamamos naciones. Es en la paz la nación para sus miembros más bien un concepto simbólico que un algo intuitivo y percibido como existente; más bien una colección y relación de orden complejo que una persona sustancial. En la guerra se nos revela la ilusión metafísica, constitutiva de los tiempos de paz y fundada en el egoísmo propio de éstos, la cual nos hace ver a la nación como un mero conjunto de relaciones o una colectividad, formado más o menos artificialmente. En la hora bélica creemos ver y como palpar ese enorme ser espiritual del que somos miembros. Nuestro espíritu se halla nativamente oscurecido por formas de ilusión y error que intervienen en la percepción de las realidades, así microscópicas como macroscópicas, formas de ilusión engendradas

---

transidos de particularismo doméstico, es Castilla el pueblo dotado de este prócer carácter *estatificador*. Merced a él compagina los instintos de dispersión de leoneses, gallegos, aragoneses, vasconavarros y catalanes, obligándolos a unión y colaboración, disciplinándolos para un modo más alto y fino de existencia histórica.

por la necesidad biológica de que el espíritu preste sus servicios a las exigencias de la vida. Así padecemos una forma de ilusión fundada en la egoidad corpórea, que nos proporciona una *visión atomística del mundo espiritual* —como si los cuerpos singulares visibles fuesen la base de las unidades y organismos propiamente espirituales. ¡Como si la conciencia estuviese *en la cabeza!* En la sazón guerrera se hace verdaderamente visible a nuestra mirada mental la realidad de la nación, y así como en la paz necesitaba justificar y probar su realidad la nación ante la conciencia individual, así ahora más bien es ésta quien tiene que justificar su existencia real frente a aquélla. Cada uno percibe que es mucho más evidente la *existencia* de la nación que la suya propia, y advierte que necesita justificar su ser ante ella y afirmarlo por medio de actos —no como en la paz, justificarse ella ante nosotros. En esta urgente experiencia se basa el valor de conocimiento metafísico que la guerra tiene, valor que encuentra analogías en otros grados inferiores y superiores de la vida consciente. Así, en un grado inferior, la experiencia de la *fusión* de cuerpos y almas que recibimos en el abrazo amoroso entre los sexos, nos proporciona el conocimiento de la unidad real de la vida, no obstante aparecer ésta desparramada discontinuamente en cuerpos separados por tiempo y espacio (1).

En un grado superior se nos patentiza toda la extensión del reino espiritual en aquella unión con Dios del amor divino, que nos hace sentirnos y vernos, en cuanto hombres, y aun en cuanto puros espíritus personales, como hermanos e hijos de un *padre divino*».

He copiado estos párrafos con el propósito de que mis lectores reciban una impresión sugestiva de la ruta que el mundo sigue. Es Max Scheler uno de los hombres más representativos de la nueva generación alemana, y puede muy justamente ser considerado como ejemplar típico del profesorado joven. Y he aquí que este hombre cree aceptable hablar de la *unidad real de la vida y del reino de Dios* en esa forma. Sin pruebas, sin precauciones, sin ampliaciones —yo

---

(1) Debo advertir que el señor Scheler, alemán entusiasta, es entusiasta «bergsoniano» y que maneja pro Alemania los mismos argumentos esenciales que el señor Bergson manejó contra Alemania en una de sus conferencias del Ateneo de Madrid. ¿Quiere esto decir que los argumentos sirvan para todo y, por tanto, que huelguen? No; más bien indica que el señor Bergson y el señor Scheler quieren que la filosofía sirva para algo, que sea política. Pero sobre el señor Bergson y el señor Scheler la filosofía sonríe galantemente y repite una vez más su lema luciferino: *¡Non serviam!*

diría: cínicamente. Pues como hay un cinismo de la carne lo hay también del espíritu (1).

La verdad es que no sabe uno cuál calle tomar. Yo no puedo leer una página de dogmatismo espiritualista y religioso como la transcrita sin sentir repugnancia. Y, por otra parte, experimento pareja repulsión cuando me acuerdo que hay en el mundo *librepensadores* y gentes según las cuales de Dios y de la fuerza vital *no se puede ya hablar*.

No nos detendremos, pues, en esta metafísica del Estado, que sirve a Scheler para dar a la guerra un significado místico: la guerra como juicio de Dios. «La verdadera guerra pone de manifiesto todas las fuerzas esenciales de un pueblo o nación. Por esto mide su valor integral en una forma más exacta que podrían hacerlo los juicios más sutiles y honrados de humanos jueces, aun aplicando los métodos más delicados que puedan inventar la ética, la política y la economía. No sólo la situación momentánea de las fuerzas nacionales comprueba en la guerra su realidad, sino el valor de todo el trabajo acumulado durante la paz. Con acierto llama Treitschke a la guerra el *examen rigorosum* de los Estados» (2).

Creo yo que el pensamiento de Scheler pierde más que gana con esta proyección de su sentido sobre plano teológico, metafísico.

La única ventaja que podría traer esta intervención divina fuera que Dios representase la más acendrada exactitud. Pero Scheler no puede menos de reconocer en un rincón de su obra algo fatal para la idea del *juicio de Dios* y aun de toda su teoría, a saber: que el

(1) Scheler agrega unas páginas sobre la inmortalidad personal, que acaso parezcan interesantes y discretas a los que están muriendo noblemente en las trincheras. Yo respeto a estas víctimas humanas, pero no acierto a respetar su filosofía. Y tal vez me atreviese a declarar que respeto más al que sabe pensar que al que sabe morir. Yo espero que los apasionados de uno y otro bando bélico no me obligarán a que, sentado tranquilamente en esta piedra del Guadarrama, me ocurran ideas de trinchera.

(2) Al entregar los beligerantes todo su ser a la decisión misteriosa de la guerra es razonable, según Scheler, que crea cada cual tener a Dios de su parte y lo invoque al entrar en el combate. No porque pretenda cada uno acaparar a Dios como un soldado más, sino porque, convencido un pueblo de la justicia de su causa, indiscernible por humanos tribunales, se entrega confiado a la divina sentencia. Verdad es —añade— que esta invocación de Dios tiene, a veces, *en los pueblos protestantes* sobre todo, un sabor irreligioso, antimonoteísta, y que recuerda el monoteísmo judaico. «La expresión *nuestro viejo Dios prusiano* puede fácilmente interpretarse en este mal sentido. Ese *nuestro* no es el nuestro del *Padre nuestro*».

azar, que la irracional casualidad mueve a veces los destinos bélicos de una manera irrisoria (1).

Con esto viene abajo el edificio que el autor ha querido construir. Es muy fácil, partiendo de la concepción del Estado como una voluntad de unión y resistencia, avanzar un paso más y decir que la manifestación inmediata de la densidad a que esa voluntad llega es el grado de preparación guerrera. Un pueblo que se despreocupa de ésta es, según Scheler, frívolo en cuanto Estado, y no merece mandar. De tal suerte, pretende hacer de la potencia militar el metro de la potencialidad de un Estado. Todo otro tribunal le parece incompetente para decidir en el reparto de la soberanía internacional.

¿Tiene esto sentido aceptable? Por un lado vemos que la guerra, donde tanto interviene el azar, se equivoca no menos que lo haría un tribunal de jueces humanos; probablemente más. Por otro, resulta que identifica, sin pretexto alguno, la voluntad de Estado con una aptitud especial, ajena en su esencia a aquélla, cual es el temperamento y el arte guerreros. Es completamente gratuito, aun dentro de los supuestos que Scheler emplea, confundir ambas cosas. Prueba de ello, los contrasentidos morales a que nos llevaría semejante identificación. Así, podía darse dos pueblos, uno de ellos muy poco numeroso, pero con intensa voluntad de Estado; otro enorme en extensión y población, pero de escasa cohesión política. El hecho brutal de este desequilibrio traería consigo la derrota del primer pueblo. Es decir, que, según Scheler, en cada época de la historia resultaría *injusta* la existencia de Estados cuyo número de habitantes fuese inferior a un cierto cómputo. Esto es absurdo y en alto grado irritante.

Buena lección de que así es reciben ahora los alemanes, que no han querido recordar la perpetua enseñanza de la historia. Pues, como ahora, siempre el Estado poderoso en la culminación de sus energías, y precisamente de sus energías guerreras, ha provocado la alianza transitoria de los débiles, que juntos lo han vencido y lo han deshecho. ¡Tan lejos anda la guerra de dar el triunfo a quien, desde el punto de vista del poderío, más lo merece!

Una mirada serena vertida sobre la experiencia secular descubre que el verdadero fracasado no es el derecho internacional, sino la guerra. Y que este terrible instrumento sólo ha producido efectos

(1) En este punto son muy interesantes las observaciones de Le Bon, en el libro citado, sobre las casualidades que intervinieron en la batalla del Marne. Parece ser —¡quién sabe la verdad!— que si los alemanes resisten unas horas más, como podían haberlo hecho, habrían ganado la batalla. Ya estaba dada la orden de retirada a las tropas francesas (pág. 333).

justos y de duradero beneficio a pueblos que lo han manejado, no por sí mismos, sino con vistas y en servicio de claros ideales de derechos.

Yo siento discrepar en esto completamente de Scheler. Veo que Alemania hace ahora la guerra porque no ha tenido nunca talento jurídico. Si hubiese dedicado a la creación de un nuevo derecho una mínima parte de las energías que empleara en disponer una guerra más, acaso más cuantiosa y metódica que todas, pero, en fin de cuentas, sin novedad humana alguna, de mayor altura sería su destino. En cambio, débase a unas u otras razones, es un hecho que las guerras de Inglaterra han solido traer como contera progresos en el derecho de gentes.

No; para convencernos de que la fuerza es fuerza no era menester que se tomase Alemania tanto trabajo. Más digno de ella, de su profunda tradición cultural, hubiera sido que nos enseñase, no a temer, sino a respetar jurídicamente la fuerza.

Porque éste es el gozne donde toda la cuestión gira: el derecho de la fuerza. Eternamente, sea en una forma, sea en otra, siempre de manera imprevisible, se producirán en la humanidad condensaciones de poder y de fuerza sociales. Siempre habrá fuertes y débiles. Y los fuertes serán violentos mientras los débiles no reconozcan el derecho de la fuerza.

¡Lamentable equívoco el de este genitivo: derecho de la fuerza! No es que la fuerza sea un derecho, sino que tiene un derecho específico, como la persona tiene los suyos esenciales. Pero unos hombres, en gracia del derecho que la fuerza *tiene*, hacen de ella un derecho, y, en cambio, otros, a causa de la *injuria* que la fuerza *es*, le quitan el que *tiene*.

Quinientos años ha, nadie sospechaba que el nacer hombre —un hecho material del cosmos— trajese consigo como ideales anejos unos ciertos derechos sociales. Semejante es hoy nuestra situación al desconocer que el hecho material de ser fuerte —espiritual o físicamente— acarrea derechos determinados. Cuando éstos se definan y codifiquen, las armas yacerán en los museos como monstruos incomprensibles.

Una segunda parte hay en el libro de Scheler. En ella se refiere a las circunstancias de la actual conflagración. Al descender de lo teórico a lo vivo aumenta la influencia apasionada sobre sus páginas. Tal vez, en otra ocasión, me ocuparé de éstas (1).

---

(1) [La primera parte de este ensayo se publicó inicialmente en el tomo I de *El Espectador* (1916) y desde su tercera edición (1928) en el tomo II.]

EL ESPECTADOR-III

(1921)

οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

No comprendo cómo la realidad, discrepando de sí misma, concuerda consigo misma: armonía de lo antagónico como el arco y la lira.

HERÁCLITO EL OBSCURO. Fragmento 51.

πρὸς τὸν βίον... καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες.

Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco.

ARISTÓTELES.—*Ética a Nicómaco*. Libro I, cap. I.

INCITACIONES

LEYENDO «LE PETIT PIERRE» DE ANATOLE FRANCE

Cuando el pájaro abandona la rama en que ha cantado deja en ella un estremecimiento. Cuando un sonido sacude el aire, los objetos circunstantes se sienten vulnerados deleitosamente en no sabemos qué elemental sensibilidad oculta bajo el mutismo de su inerte materia; despiertas por el son transeúnte, vibran conmovidas las pobres cosas, piedra, madera o metal, y envían tras él íntimos rumores de respuestas que solemos llamar resonancia.

Del mismo modo, un libro, al ser cerrado, produce ante nosotros un instantáneo vacío espiritual, dentro del cual se precipitan en torbellino ideas, recuerdos, alusiones, gérmenes de ensueños, apetitos que dormitaban y, en vaga nube de oro, polvo de teorías. Son nuestras resonancias de lector. El libro leido repercute en nosotros según el timbre de nuestras íntimas voces. Dura unos momentos el fenómeno. Si los dejamos pasar, podremos hacer sobre el libro un estudio crítico más o menos sabio y reflexivo; pero no conseguiremos fijar aquellas espontáneas resonancias que, rápidas y en vuelo apasionado, deja escapar nuestra intimidad.

Lo que sigue, pues, no tiene pretensiones de crítica: son los rumores que se escuchan en mi selva interior cuando un viento ideal la ha agitado.

* * *

La senectud de Anatolio France es florida y fructuosa como un huerto encantado. Ahora, a sus setenta y cuatro años, nos da Le petit Pierre. *La prosa de este libro es tan pulcra, tan cuidada, tan picante, tan alerta, como la de sus primeras obras. A decir verdad, este nuevo volumen no se diferencia en nada importante de todos los demás compuestos por su autor. Un libro de*

France no es nunca mejor ni peor que otro libro de France. Comenzó su carrera literaria con El crimen de Silvestre Bonnard, y este fruto primerizo resultó ya tan perfecto, que fue premiado por la Academia Francesa. Tal apresuramiento en llegar a la perfección suele ser pernicioso, y el caso de France no hace sino confirmar esta regla. Después de Silvestre Bonnard, no le quedaba otro remedio que repetirse. Y año tras año, libro tras libro, France se ha reeditado a sí mismo. Comparando este reciente Petit Pierre con aquel primogénito Silvestre, nos admira el inmarcesible verdor de tan egregio espíritu que en la alta edad modula una canción idéntica a la de sus tiempos mejores. Pero luego advertimos que la juventud de la obra senescente vive a costa de la vejez prematura que se había infiltrado en la inicial. Cierto que Petit Pierre podía suplantar a Silvestre: no es más viejo que él; pero tampoco es cierto que Silvestre podía haber sido escrito a los setenta y cuatro años, como Petit Pierre. De esta manera, disminuye un poco nuestra admiración por el perpetuo frescor de France. No se trata de una juventud superviviente, triunfadora genial de la vejez; es más bien el caso de lo que no llega a ser viejo porque nunca fue joven. Perfección lograda a tanta costa me es un poco indeseable. No la envidio, como no envidiaría la sabiduría de Confucio. Según los chinos, Confuncio fue concebido, en un jardín, de un rayo de sol que hirió el vientre de una virgen; pero vino a nacer cuando tenía ya ochenta años y los lóbulos de las orejas le habían crecido en forma de dos ciruelas.

Esta perfección quieta, ajena al tiempo, que no tiene el gesto ascendente y anheloso de un desarrollo, que no se afana, etapa tras etapa, por ampliarse y trascender, no consigue arrebatar mi temperamento. Yo hubiera preferido un France joven e imperfecto que se orienta vacilante en el ancho horizonte de la vida, que se nutre de inquietud, y que sube y desciende, y se desvía y rectifica. Aunque empezó tarde a publicar, cuando se presentó era ya perfecto. ¡Grave sino! Porque esta palabra perfecto arrastra un equívoco fundado en su etimología. Perfecto es originariamente lo concluido, lo acabado, lo finito: luego significa también lo que contiene todas las virtudes y las gracias propias a su condición, lo insuperable, lo infinito. Hay, pues, una perfección que se conquista a fuerza de limitarse. Los cráneos de los niños africanos se obliteran, se cierran muy pronto; esto quiere decir que llegan antes que los europeos a la plenitud de su desenvolvimiento, pero quedando de menor tamaño; renuncian a la capacidad, en beneficio de una pronta perfección.

Salvando los términos del símil, yo diría que France a los treinta y cinco años oblitera su espíritu. De entonces acá no sorprendemos en su obra la menor variación, rectificación ni ampliación. Exactamente las mismas ideas, las mismas emociones, la misma técnica que entran en la urdimbre de su primer libro intervienen en el último. En cuarenta años, France no ha hallado pre-

texto para modificar la marcha de su espiritual relojería, no ha aprendido nada nuevo, no ha conquistado un nuevo sentimiento. Es hoy el mismo de anteayer y de ayer. Su obra, exenta de ocaso, no ha gozado, en cambio, de un alba invasora que alancea a la noche y, aun balbuciente, pregona ya el mediodía.

A esta belleza, que aspira sobre todo a ser incorruptible y sin edad, confieso preferir un arte más saturado de vida que se sabe hijo de un tiempo y con él destinado a transcurrir. Ese presunto carácter de eternidad, de incorruptibilidad, de insumisión a los gusanos, sólo se logra vaciando la obra de toda entraña viva, momificando el propio corazón y haciendo del rostro animado un mascarón exánime. Se ha convenido en situar sobre la cima de lo estético ciertas formas del arte griego, la escultura periclea, por ejemplo, que, en efecto, parecen colocadas más allá de toda humana mudanza. Las figuras de Fidias pretenden existir fuera de la cronología, como las verdades geométricas. Y yo no dudo que lo consigan; pero es a costa de interesar sólo la periferia racional de nuestro espíritu, aquella zona impersonal de nuestra persona capaz de respirar geometría. Padecemos aún supersticioso culto por un falso helenismo de convención que inventó Winckelmann, que descarrió a Goethe y que hoy la ciencia histórica ha desvanecido. Mientras nos inclinamos oficialmente ante un frontón del siglo V (a. de J. C.), tal vez una humilde gárgola románica muerde más hondo en nuestro sentir con sus quijadas fabulosas.

La vida es duración y mudanza: nace, florece, muere y deja tras sí la ocasión para otras vidas sucesivas y distintas. Abrimos un nuevo libro de France sin conmovernos, porque sabemos que su musa, inquilina de la cuarta dimensión, no ha tenido en el intervalo un nuevo amor, ni sus mejillas de mármol se han contraído en una arruga inesperada; no ha vivido, esto es, no ha rozado peligros de muerte.

¿Qué mujer es la más bella? Yo creo que todo espíritu delicado prefiere en la mujer esa hora vendimial del otoño, cuando se juntan en su fisonomía graciosos ecos de doncellez e inquietantes anticipaciones de caducidad. En ese momento es la mujer síntesis de sí misma: nos trae en esencia su primaveral pasado y ya entrevemos el rigor de nieves futuras. Así, con su génesis, con su actualidad y el anuncio de su desaparición; así, en su íntegra perspectiva vital, las cosas nos interesan más y adquieren sus semblantes un profundo dramatismo.

Todas las formas vivientes, inclusive las artísticas, son perecederas. La vida misma es un frenético escultor, que, incesantemente afanado en producir nuevas apariencias, necesita de la muerte, como de un fámulo, para que desaloje del taller los modelos concluidos. Cuando moría un Capeto, gritaba el preboste de París: ¡El Rey ha muerto! ¡Viva el Rey! *¡Oh, sí, la mayor sabiduría es secundar esta misteriosa universal voluntad de la vida! Aprendamos a preferir lo corruptible a lo inmutable, la trémula mudanza*

de la existencia a la esquemática y lívida eternidad. Seamos de nuestro día: mozos al tiempo debido, luego espectros o sombras en fuga. Lo decisivo es que llenemos hasta los bordes la hora caminante, que seamos en el ánfora grácil buen vino que rebosa.

France no ha querido ligarse a los destinos de su tiempo, y, para no fenecer con él, ha hecho un arte de esquemas y convenciones. ¡Inútil precaución! Hoy es en nuestras manos un libro de France pavesa mortecina, y su prosa, que aspira a ser olímpica, eternamente risueña, nos sabe ya a ceniza.

He leído varias veces la obra del Padre Nieremberg que se titula Diferencia entre lo temporal y lo eterno, *sin que ninguna de ellas lograse persuadirme. Esta sobrestima de las cosas llamadas eternas, que nos dejó en herencia Platón, me parece entre perversa y pueril, resto de la antigua y naciente dialéctica. Veo en ella la apoteosis de fáciles esquemas y una subversión de los débiles contra el destino grandioso de la vida.*

Se complace, sobre todo, el Padre Nieremberg en subrayar el carácter voltario, tornadizo de la Naturaleza. ¡Como si fuese preferible que la Naturaleza mostrase una enfadosa insistencia de profesor! Los placeres van a la carrera, insinúa el buen Padre. ¡Bien : razón de más para galopar tras ellos!

A veces los argumentos del jesuíta llegan mal atinados: apuntan a nuestra amargura y dan en nuestra sonrisa. He aquí, por ejemplo, una de las observaciones con que quisiera influir en nosotros:

«No sé yo qué más podrá declarar la mutabilidad del ingenio que aquel caso memorable que sucedió en Efeso. Había allí una matrona honestísima que, habiendo muerto su marido, hizo los mayores extremos que vieron los nacidos. Todo era llorar inconsolablemente y desgreñarse; y no contentándose con las ceremonias comunes de otras viudas, se fue al sepulcro de su marido que antiguamente estaban en los campos y eran en bóvedas o partes capaces, y allí se encerró, sin querer comer bocado, como no lo comió en dos días. Sucedió, pues, que allí cerca ajusticiaron a unos malhechores, y porque no los quitasen de las cruces u horcas donde estaban colgados, dejó la justicia a un soldado por guarda. El militar, sabiendo que estaba en el sepulcro aquella matrona, llevó allá su cena para que comiese. Al principio no había remedio que tomase bocado; pero tanto hizo el soldado, que la vino a convencer que comiese algo, porque no muriese desesperada. Pasó más adelante, y el que la convenció para que tomase su comida, la persuadió también cosas peores. Entretenido con la mujer, y descuidando el soldado su oficio de centinela, le hurtaron de la cruz u horca a un ajusticiado, porque sus parientes, advirtiendo que faltaba de allí la guarda, fueron por él para quitarle de allí y darle sepultura. Cuando supo que se le habían llevado, temiendo el castigo que había de hacer en él la justicia, díjoselo muy desconsolado a la viuda, la cual le consoló brevemente: porque tomando el cuerpo de su marido difunto, por el cual había

hecho tantos extremos, le puso en la horca en lugar del ajusticiado. Esta es la inconstancia y tenue permanencia del corazón humano, más mudable y variable de lo que parece posible; y mudándose él, trae a su compás las demás cosas, las cuales por mil caminos son vanas, inconstantes y frágiles.»

Yo no entiendo bien por qué razones el Padre Nieremberg hubiera preferido una viuda más tenaz, que, con rigidez de estatua, prolongase indefinidamente su actitud de plañidera. La gracia insuperable de lo real, escapándose de esta narración, se venga aquí del buen jesuíta abstracto, retórico e insincero. Serían graves la caducidad y trasiego de cosas y emociones si no fuesen precisamente aquéllas el aparato que hace posible la sustitución y progreso de éstas. Mohamed y su visir Hagim regresaban una tarde de la Ruzafa, lugar de campesino solaz que el califa poseía en las afueras de Córdoba. Habían gozado una jornada de sol, de vino y de versos. Los ecos melancólicos de la larga fiesta y el influjo de la luz moribunda inclinaron sus almas ardientes hacia las últimas cuestiones. «¡Hijo de los califas! —exclamó Hagim—. ¡Qué hermoso sería el mundo si no existiera la muerte!» «¡Eso es absurdo! —respondió Mohamed—. Si no hubiera muerte, no reinaría yo. La muerte es una cosa buena: mi antecesor ha muerto: por eso reino». Y el viento empujó estas duras, pero nobles palabras hacia el bronce de los olivares.

Si no quedase más hombre que el marido difunto, bien estaría en la viuda un llanto inextinguible. Pero ¡he aquí que tiene a mano este inesperado militar, tan compasivo, y tan galante!... La tumba da ocasión a una nueva vida, y la raza de los efesios asegura su perpetuidad. Así, los biólogos de nuestro tiempo, con Weissmann a la cabeza, creen haber descubierto el verdadero hecho de la inmortalidad, de la eternidad, en el plasma germinal, *simiente primigenia de la vida que, de individuo en individuo y de especie en especie, recorre triunfante los milenios.*

No derrama, ciertamente, la musa de France llanto de viuda; insiste, por el contrario, en una hierática sonrisa de dama inviolada. Mas para el asunto, tanto da. El gran escritor francés está más próximo al Padre Nieremberg de lo que a primera vista parece. Uno y otro eluden con gesto diferente la plenaria aceptación de la vida y sus condiciones. Esto es fatal: la moral más elevada y el arte mejor dependen de esa anuencia valerosa, del trágico sí dado a la realidad. Y hubiera sido provechoso, creo yo, a la musa de France el oportuno encuentro con algún soldado atrevido que turbase un poco su marmórea displicencia. Quiso ser inalterable, y el destino la ha petrificado. De este modo se cumple el castigo que Galileo, entusiasta de la Naturaleza, proponía: I detrattori della corruptibilitá *—escribe—* meriterebber d'esser cangiati in statue.

A primera vista, la obra de France presenta una gran riqueza de temas humanos. Lo antiguo, lo moderno y hasta la más aguda actualidad pasan

bajo el diáfano cristal de su prosa. Pero tal variedad de objetos sirve únicamente para subrayar la actitud esquemática y monótona que adopta su arte.

Durante medio siglo, el lector mediocre, el filisteo de la cultura, a quien France dedicaba su preciosa cerámica literaria, supuso que era el escepticismo la forma más fina de la comprensión. Hoy ya empieza a notarse el error. El escepticismo no es, menos que el ascetismo, una postura rígida, abstracta, ciega y vacía. Sonreír de todo es tan estúpido y tan fácil como volver a todo las espaldas. Cuando menos, quisiéramos que la perspectiva, el claroscuro, el colorido del universo, se reflejasen en nuestro rostro con una variedad de gestos. Risa o llanto, perpetuados, hacen de una cara careta.

Los años y las meditaciones, al pasar sobre mi alma, van aposando en ella la convicción de que la norma superior, la más delicada, es una profunda y religiosa docilidad a la vida. Toda otra norma debe ser sometida a esta instancia. Sigamos a nuestra razón cuando construye, fiel a sus principios, irreales geometrías; pero mantengamos el oído alerta, como escuchas, para percibir las exigencias sutilísimas que, desde más hondas latitudes de nuestro ser, nos hace el imperativo de la vitalidad. No nos encerremos en el poliedro de aristas matemáticas que edifica, ingeniero, nuestro intelecto; antes bien, estemos siempre prontos a obedecer más radicales sugestiones y a levantar el vuelo, en la hora justa, como las aves migratorias.

Para dar en rostro a las acusaciones de coquetería y caprichosidad con que solían hostilizarla, Ninón de Lenclos había elegido, a guisa de emblema, una veleta. Bajo ella hizo poner esta frase castellana: No mudo, si no mudan. *Esta gentil paradoja, donde se encarga a la veleta de simbolizar la verdadera constancia, me parece un pensamiento magnífico. La veleta fija siempre hacia el ábrego no es por ello más constante que las otras; es sencillamente una veleta mohosa y paralítica.*

Abril 1919.

M U S I C A L I A

I

El *público de los conciertos sigue aplaudiendo frenéticamente a Mendelssohn y continúa siseando a Debussy. La nueva música, y sobre todo la que es nueva en más hondo sentido, la nueva música francesa, carece de popularidad.*

Verdad es que el gran público odia siempre lo nuevo por el mero hecho de serlo. Esto nos recuerda lo que en nuestro tiempo más suele olvidarse: que cuanto vale algo sobre la tierra ha sido hecho por unos pocos hombres selectos, a pesar del gran público, en brava lucha contra la estulticia y el rencor de las muchedumbres. Con no poca razón medía Nietzsche el valor de cada individuo por la cantidad de soledad que pudiese soportar, esto es, por la distancia de la muchedumbre a que su espíritu estuviera colocado. Tras ciento cincuenta años de halago permanente a las masas sociales, tiene un sabor blasfematorio afirmar que si imaginamos ausente del mundo un puñado de personalidades escogidas, apestaría el planeta de pura necedad y bajo egoísmo.

Ello es que el gran público, como ayer silbaba a Wagner, silba hoy a Debussy. ¿No acontecerá con éste como con aquél? Al cabo de cuarenta años, la gente se ha resuelto a aplaudir a Wagner, y este invierno el Teatro Real apenas si ha podido contener el fervor wagneriano de la grey melómana. Siempre pasa lo mismo. Ha sido preciso que la música de Wagner deje de ser nueva, que se evapore gran parte de su virtud y vernal sugestión, que sus óperas se hayan convertido bajo la usura del tiempo en unos tristes pedagógicos paisajes de tratado de Geología —rocas, flora gigante, saurios, grandes salvajes rubios—, para que la muchedumbre crea llegada la ocasión de conmoverse con ella. ¿Acontecerá lo propio con Debussy?

Probablemente, no. Si todo lo nuevo es impopular, hay, en cambio, cosas que lo siguen siendo aun llegadas a la vejez. Hay músicas, hay versos, cuadros, ideas científicas, actitudes morales, condenadas a conservar ante las muchedumbres una irremediable virginidad.

En cierto modo, cabe hablar de culturas enteras que son impopulares. Si se comparan las culturas asiáticas con las europeas, se advierte al punto que en aquéllas no hay apenas motivos ni principios que no sean comunes al vulgo y al erudito. La filosofía del sabio indio es, en esencia, la misma que la de los hombres indoctos de su raza. El arte chino emociona igualmente al mandarín que al coolí *trashumante. El tradicional empeño que se observa en los asiáticos de separar, como dos orbes distintos, la cultura superior de la vulgar, no hace sino confirmar su identidad radical a los ojos de un observador desinteresado. En la cultura europea no ha sido nunca necesario subrayar con demarcaciones forzadas esa distancia, por lo mismo que era demasiado evidente. La obra con que inicia sus destinos la literatura de Occidente, la* Ilíada, *está compuesta en un lenguaje convencional que no ha sido hablado por ningún pueblo, y se formó en un círculo, relativamente estrecho, de especialistas, los* rapsodas; *durante siglos, la espléndida epopeya sólo podía ser cantada en las fiestas cortesanas del feudalismo helénico. La ciencia griega, matriz de todo el saber occidental, comienza desde luego con tales paradojas, que la muchedumbre renunció* ipso facto *a ingresar en su recinto misterioso. De aquí el odio, la hostilidad inveterada del vulgo contra la minoría creadora, que atraviesan en acres bocanadas toda la historia europea y faltan por completo en las grandes civilizaciones de Oriente.*

Mas dentro de nuestra propia cultura varía, según las épocas, el coeficiente de popularidad de sus producciones. Hoy, por ejemplo, vivimos una hora en que es extrema la impopularidad de cuanto crean el sabio y el artista representativos del momento. ¿Cómo podrán ser populares la matemática y la física actuales? Las ideas de Einstein, por ejemplo, sólo son comprendidas, no ya juzgadas, por unas docenas de cabezas en toda la anchura de la tierra

El porqué de esta incomprensión tiene, a mi juicio, sumo interés. Se le atribuye de ordinario a la dificultad de la ciencia y el arte actuales. «¡Son tan difíciles!», se dice. Si llamamos difícil a todo lo que no comprendemos, no hay duda que lo son; pero, en tal caso, nada hemos explicado. En un sentido más concreto solemos decir que es difícil lo que es intrincado, complicado. Pues bien; en este sentido es falso atribuir una peculiar dificultad a la ciencia o al arte que hoy hacemos. En rigor, las teorías de Einstein son sumamente sencillas, por lo menos más sencillas que las de Kepler o Newton.

Yo creo que la música de Debussy pertenece a este linaje de cosas irremediablemente impopulares. Todo induce a creer que compartirá la suerte de los estilos paralelos a ella en poesía y en pintura. Es la hermana menor

del simbolismo poético —Verlaine, Laforgue— y del impresionismo pictórico. Ahora bien: Verlaine, o entre nosotros Rubén Darío, no serán nunca populares como lo fueron Lamartine o Zorrilla, y Claude Monet gustará siempre a menos mortales que Meissonier o Bouguereau. Y, sin embargo, me parece indiscutible que el arte de Verlaine es mucho más sencillo que el de Víctor Hugo o Núñez de Arce, así como los impresionistas son enormemente menos complicados que Rafael o Guido Reni.

Se trata, pues, de otro género de dificultad, y la música de Debussy ofrece la mejor ocasión para indicar en qué consiste. Porque nadie, pienso, desconocerá que Beethoven y Wagner, populares, son incomparablemente más complicados que el impopular autor de Pelléas. C'est simple comme bonjour *—ha dicho recientemente Cocteau hablando de la nueva música. Beethoven y Wagner son, en cambio, intrincadísimas arquitecturas cuya inteligencia demuestra que el gran público no se arredra ante lo complicado con tal de que el artista se mantenga en una actitud vulgar, análoga a la suya. A mi modo de ver, éste es todo el secreto de la dificultad que suele encontrarse en la audición de la nueva música: es ésta sencillísima de procedimientos; pero va inspirada por una actitud espiritual radicalmente opuesta a la del vulgo. De suerte que no es impopular porque es difícil, sino que es difícil porque es impopular.*

* * *

Por uno u otro rodeo, en uno u otro sentido, siempre vendremos a reconocer que el arte es expresión de sentimientos. No es esto solo ciertamente; pero nos parece lo más genuino que hay en él. ¿Qué queda, sobre todo, de la música si abstraemos su capacidad para expresar emociones?

Hablando, pues, con algún rigor, el tema artístico, especialmente el de la música, es siempre sentimental, y cuando cambia de estilo es que pasa de expresar sentimientos de una clase a expresar sentimientos de otra.

Tómese una situación cualquiera; por ejemplo, una campiña bajo el imperio floreal de primavera. El pacífico comerciante, el virtuoso profesor, el ingenuo empleado, al encontrarse ante ella, se sentirán anegados en un abundante flujo de deleitables emociones. Son los sentimientos que cualquier hombre de tipo mediocre experimenta bajo el influjo de los alientos botánicos y el festival luminoso que con honesta puntualidad da de sí en tal sazón Naturaleza. Llamad a un gran músico y haced que ponga en sonido esos sentimientos vulgares, filisteos, mediocres. El resultado será aquel trozo de la Sexta Sinfonía, *que se titula* Sentimientos agradables al llegar al campo. *El trozo es admirable: no cabe expresar más perfectamente emociones más perfectamente triviales.*

Pero ante la campiña llega un hombre de sensibilidad exquisita, un artista que lo sea en verdad. Si por azar germinan en él aquellos sentimientos primarios, de mediocre carácter, se apresurará a ahogarlos, avergonzado, y no dejará desarrollarse sino los estremecimientos que en el lado artista de su espíritu brotan. Eliminando sus reacciones de hombre cualquiera, retendrá, por selección, exclusivamente, sus sentimientos de artista. Si un músico de menor tamaño que Beethoven da armónica expresión a los sentimientos estéticos de ese hombre, y sólo a ellos, resultará La siesta del fauno, *de Debussy.*

En la Sexta Sinfonía, *el pacífico comerciante, el virtuoso profesor, el ingenuo empleado, la señorita de* comptoir *ven pasar sus propios afectos y, al reconocerlos, se conmueven agradecidos.* La siesta del fauno, *en cambio, les habla con un vocabulario sentimental que no han usado nunca y no pueden entender. Nada más difícil para el temperamento no artista que acertar con aquel sesgo, aquella rara inclinación de nuestro ánimo en que éste da sus maravillosos reflejos estéticos.*

Este es, a mi juicio, el verdadero motivo de la impopularidad a que está condenada la nueva música francesa. Debussy, en La siesta del fauno, *ha descrito la campiña que ve un artista, no la que ve el buen burgués.*

* * *

Los músicos románticos, Beethoven inclusive, han solido dedicar su talento melódico a la expresión de los sentimientos primarios que acometen al buen burgués. Lo mismo hicieron con sus versos los poetas hasta 1850. *El romanticismo pertenece a la prole numerosa que trajeron al mundo las revoluciones políticas e ideológicas del siglo XVIII. Estas vienen a resumirse en el advenimiento de la burguesía. La proclamación de los derechos del hombre, sublime en teoría se convirtió de hecho en el triunfo de los derechos del buen burgués. Cuando se pone a los hombres en igualdad de condiciones ante la lucha por la existencia, es seguro que triunfarán los peores, porque son los más. Hasta ahora, el espíritu democrático se ha caracterizado por una monomaníaca y susceptible ostentación de los derechos que cada uno tiene. Yo presumo que este primer ensayo de democracia fracasará si no se le completa. A la proclamación de derechos es preciso agregar una proclamación de obligaciones. Los espíritus más delicados de nuestro tiempo, ahitos de no ver en torno suyo sino gentes que blanden amenazadoras sus derechos, empiezan a buscar algún reposo en la contemplación de la Edad Media, que antepuso a la idea de derecho la idea de obligación.* Noblesse oblige *ha sido el lema admirable de una época ferviente, transida por un generoso impulso de sesgo ascendente y creador. La democracia tiene derechos; la nobleza tiene obligaciones.*

Pues bien; como la democracia reconoce los derechos políticos que todo hombre, sólo por nacer, posee, el romanticismo proclamó los derechos artísticos de todo sentimiento por el mero hecho de ser sentido. Siempre la libertad trae algunas ventajas: el derecho a la libre expansión de la personalidad es sobremanera fecundo en arte, cuando la personalidad que se expansiona es interesante. Pero ¿no será funesta tal libertad cuando los sentimientos a que se da suelta son bobos o ruines?

Música y poesía del romanticismo han sido una inacabable confesión en que cada artista nos refería con notable impudor sus sentimientos de ciudadano particular. A veces, este ciudadano particular alojado dentro del artista era un egregio tipo humano, dotado de una sensibilidad noble, o sugestiva, o genial. Entonces —es el caso de Chateaubriand, Stendhal, Heine— el fruto romántico tiene sabores que ponen en olvido los de todo otro estilo artístico. Pero como es mucho más fácil ser un gran artista que un hombre interesante, lo más frecuente ha sido que con excelentes medios de música y poesía se nos describan, con ánimo de que los compartamos, los sentimientos de un mancebo de botica.

He aquí, por ejemplo, un hombre que ha perdido a su amada y visita un lago, donde un año atrás hizo con ella una jira de erotismo acuático y probablemente dominguero. Hay enormes probabilidades de que los sentimientos de ese hombre sean de una trivialidad pavorosa. Aun en el mejor caso, no serán sentimientos estéticos. En tal situación, a un poeta actual, si tiene también su corazoncito, le sobrecogerán emociones muy parecidas a las que experimenta cualquier otro hombre no artista. Pero comprendiendo que el arte no es sólo un ornato bello, una especie de toilette *que se hace a un tema extraestético, apartará de sí con sacro furor de musageta la idea de rimar semejantes afectos. Lamartine, en cambio, con ejemplar denuedo, los pondrá en verso sin perdonar uno solo, y tendremos el famoso e insoportable* Lago:

> «O lac!, l'année à peine a fini sa carrière,
> Et, près des flots chéris qu'elle devait revoir,
> Regarde!, je viens seul m'asseoir sur cette pierre
> Où tu la vis s'asseoir!»

Esto es, exactamente, la música romántica: expresión del lugar común sentimental, halago al pacífico comerciante, al empleado del Municipio, al virtuoso profesor y a todas las señoritas de comptoir.

II

Los reparos que he puesto a la tendencia general de la música romántica no implican desestima hacia el romanticismo. Tan lejos estoy de sentirla, que aquella férvida revolución de los espíritus me ha parecido siempre una de las más gloriosas aventuras históricas. Antes de ella, a los sentimientos se los llamaba con preferencia pasiones, pathos; *es decir, que desde luego eran consignados a la patología, al hospital, al confesonario, o bien directamente al infierno. En el círculo segundo del suyo pone Dante a las criaturas apasionadas*

que la ragion somettono al talento,

esto es, al sentimiento. Un vendaval negro y perenne las arrebata, y suspensas sobre el vacío, formando largas hileras oscuras, como los estorninos al friso del invierno, *ejecutan su eterno vuelo punitivo las almas sentimentales. Y es un grave síntoma de nuestro radical romanticismo que al ver pasar enlazados a Paolo y Francesca, sesgando como aves negras la bruma tormentosa, nos contagie su arrebato y quisiéramos seguir su fatal trayectoria, sintiendo en nuestros lomos el latigazo de la ráfaga infernal. No de otra manera los muchachos, cuando pasa un regimiento, son arrebatados por el compás marcial y se agregan a la milicia transeúnte.*

El romanticismo fue el libertador de la fauna emotiva viviente en nosotros. Merced a esta consagración del sentimiento hay, por ejemplo, en la literatura desde 1800 *dos calidades deliciosas que antes faltaron siempre: color y temperatura. Con divinas excepciones, todo verso, toda prosa prerrománticos nos parecen hoy cuerpos muertos, materia exánime de lívidas formas y venas sin licor ni latido. Un párrafo latino o griego es, al tacto, frígido como el bronce o el mármol. Goethe y Chateaubriand fueron los sensibilizadores del arte literario: abrieron heroicamente sus arterias y dejaron correr el vital flujo de su sangre por el caz del verso y el curvo estuario del periodo (1). Más o menos fieles, todos los que hoy escribimos somos nietos*

(1) En los últimos días de su vida, y como resumiéndola, dijo Goethe: «Si tuviese que formular lo que yo he sido para los alemanes, y particularmente para los poetas jóvenes, podría muy bien llamarme su *libertador*, porque en mí han averiguado que, así como el hombre tiene que vivir de dentro afuera, el artista tiene que crear de dentro afuera, pues, haga lo que quiera, sólo logrará dar a la luz su propia individualidad».

de aquellos dos semidioses. El propio Pío Baroja, que detesta a Chateaubriand, no hace otra cosa, en resumidas cuentas, que prolongar el gesto iniciado por el vizconde francés en el bosque de Combourg. El protagonista de su última novela —La sensualidad pervertida—, *¿qué es sino un René artrítico y sin heráldica a quien no hacen caso las mujeres?*

Pero la etapa primera de esa consagración del sentimiento, la época sensu stricto *romántica, fue insuficiente. Como ya he dicho, proclama un derecho y olvida la obligación aneja, sin la cual todo derecho es injusto y estéril. Cada cual tiene en arte derecho a expresar lo que siente. Muy bien, con tal que se comprometa a sentir lo que debe.*

La liberación, en arte o en política, sólo tiene valor como tránsito de un orden imperfecto a otro más perfecto. El liberalismo político liberta a los hombres del ancien régime, *que era un orden injusto, y para ello reconoce a todos los nacidos ciertos derechos mínimos. Quedarse en este estadio transitorio, que sólo tiene sentido como negación de un pasado opresor, es hacer posada en medio del camino. De aquí el carácter provisional e insólito que llevan en la cara todas las instituciones de la actual democracia. Es preciso avanzar más y crear el nuevo orden, el* nouveau régime, *la nueva estructura social, la nueva jerarquía. No basta con una legislación de derechos comunes y mínimos que hace pardos a todos los gatos: hacen falta los derechos diferenciales y máximos, un sistema de rangos. Todas las crisis que ahora inquietan el mundo son necesarias para que la sociedad vuelva a organizarse en nueva aristocracia.*

Del mismo modo, la más honda intención del romanticismo radica en creer que las emociones constituyen una zona del alma humana más profunda que razón y voluntad, únicas potencias que el pasado atendía, y como ellas, capaz de un orden, de una regulación, de una jerarquía; en suma, de una cultura. En este sentido, todos somos hoy románticos, y yo ilimitadamente. Cuando Dante opone la ragion *al sentimiento se refiere a la razón intelectual. Pero es el caso que existe otra razón sentimental, una* raison du coeur, *como Pascal decía, que no por ser cordial es menos razonable que la otra. Su alumbramiento y desarrollo es el gran tema de nuestra época que Comte ya entrevió cuando postulaba una* organisation des sentiments.

Al primer romanticismo de la liberación sigue este segundo, que hace años se inició en el arte, cuyo lema es selección y jerarquía. No nos parece, pues, del todo indiferente qué guste y qué no guste en música. Es preciso reobrar contra la anarquía de los gustos que ha hecho descender gravemente el nivel de la sensibilidad europea.

* * *

El arte evoluciona inexorablemente en el sentido de una progresiva purificación; esto es, va eliminando de su interior cuanto no sea puramente estético.

A Pedro se le muere la novia, y experimenta la congrua tristeza. Esta tristeza es un sentimiento primario, que nace en nuestro trato activo y vital con las cosas —por lo mismo, no es artístico, no es estético. Si, insatisfecho de expresar su pena como cada hijo de vecino, Pedro compone además una sonatina sobre su tristeza, habrá dado expresión artística a algo que no es estético.

Pablo, el compasivo, y Juan, el artista, asisten a la desventura de Pedro. Aquél, siguiendo su propensión, se contagia con la amargura de su amigo, y... le acompaña en el sentimiento, se le compunge el corazón, vive la pena del prójimo. Juan, el artista, resiste ese contagio, e interponiendo una distancia espiritual entre sí y la tristeza que ve, permanece como puro espectador, bien que espectador artista. El espectáculo de la dolorida vena que mana del amante transido suscita en él sentimientos secundarios que no son de participante, sino de contemplador estético. Si luego modula en claros tonos esas sus emociones, tendremos un tipo de creación en que es artístico, no sólo el medio de expresión, sino también el tema expresado.

Yo no sabría formular con más claridad y rigor la diferencia entre la música romántica y la nueva música, entre Schumann y Mendelssohn de un lado, Debussy y Strawinsky de otro. Pedro, el novio triste, es Mendelssohn; Juan puede ser Debussy; en cuanto a Pablo, el compasivo, yo suelo reconocerlo en el público que se entusiasma con los melismos del primero.

Todas las demás divergencias entre la vieja y la nueva música, especialmente las de orden técnico, son derivadas de esta radical: se trata de dos estilos que expresan estratos de sentimientos muy distantes entre sí. Para el uno, es arte la bella envoltura que se adosa a lo vulgar. Para el otro, es arte un arisco imperativo de belleza integral. Con ello se sitúan automáticamente en dos rangos distintos de la jerarquía estética. No es cuestión de albedrío. Preferir Mendelssohn a Debussy es un acto subversivo: es exaltar lo inferior y violar lo superior. El honrado público que aplaude la Marcha nupcial *y silba la* Iberia *del egregio moderno ejerce un terrorismo artístico.*

* * *

La misma diferencia de rango estético hallamos entre románticos y modernos si del análisis de sus estilos pasamos a considerar la manera como son gozadas ambas clases de música.

Porque es la obra de arte como un paisaje que rinde su máximum de belleza cuando es mirado desde cierto punto de vista. Es más: yo creo que para salvar música y pintura del fracaso que las amenaza, urgiría componer toda

una doctrina de la fruición, una disciplina y técnica del goce, un arte del arte.

Pero dejando a un lado tamaña empresa, yo quisiera ahora tan sólo hacer notar que posee nuestra alma dos actitudes antogónicas de que usa alternativamente cuando se dispone a gozar de la música. Algunos psicólogos recientes han llamado a esas dos actitudes concentración hacia dentro y concentración hacia fuera.

A veces se abre en el fondo de nuestra intimidad un manantial de deleitables recuerdos. Entonces parece que nos cerramos al mundo exterior, y recogiéndonos sobre nosotros mismos, permanecemos atentos al íntimo hontanar, degustando ensimismados el trémulo brotar de las fragantes reminiscencias. Esta actitud es la concentración hacia adentro. Si de pronto suenan unos pistoletazos en la calle, salimos de la inmersión en nosotros mismos, emergemos al mundo exterior, y asomándonos al balcón, ponemos, como suele decirse, los cinco sentidos, toda la atención, en el hecho que acontece en la rúa. Esta es la concentración hacia afuera.

Pues bien; cuando oímos la romanza en fa, *de Beethoven, u otra música típicamente romántica, solemos gozar de ella concentrados hacia dentro. Vueltos, por decirlo así, de espaldas a lo que acontece allá en el violín, atendemos al flujo de emociones que suscita en nosotros. No nos interesa la música por sí misma, sino su repercusión mecánica en nosotros, la irisada polvareda sentimental que el son pasajero levanta en nuestro interior con su talón fugitivo. En cierto modo, pues, gozamos, no de la música, sino de nosotros mismos. En tal linaje musical, viene a ser la música mero pretexto, resorte, choque que pone en emanación los fluidos vahos de nuestras emociones. Los valores estéticos se prenden, por tanto, más bien en éstas que en la línea musical objetiva, en el tropel de sones que transita sobre el puente del rubio violín. Yo diría que oímos la* romanza en fa, *pero escuchamos el íntimo canto nuestro.*

La música de Debussy o de Strawinsky nos invita a una actitud contraria. En vez de atender al eco sentimental de ella en nosotros, ponemos el oído y toda nuestra fijeza en los sonidos mismos, en el suceso encantador que se está realmente verificando allá en la orquesta. Vamos recogiendo una sonoridad tras otra, paladeándola, apreciando su color, y hasta cabría decir que su forma. Esta música es algo externo a nosotros: es un objeto distante, perfectamente localizado fuera de nuestro yo y ante el cual nos sentimos puros contempladores. Gozamos la nueva música en concentración hacia fuera. Es ella lo que nos interesa, no su resonancia en nosotros.

Muchas y fecundas son las consecuencias que de esta observación pudieran extraerse. Aun cuando yo no entiendo nada de música —sobre esto conviene que el lector se halle libre de dudas—, me atrevo a recomendársela a los jóvenes críticos del arte musical.

Por mi parte, concluyo deduciendo sólo esta advertencia: todo estilo artís-

tico que vive de los efectos mecánicos obtenidos por repercusión y contagio en el alma del espectador es naturalmente una forma inferior de arte. El melodrama, el folletín y la novela pornográfica son ejemplos extremos de una producción artística que vive de la repercusión mecánica causada en el lector. Nótese que en intensidad de efectos, en poder de arrebato, nada puede comparársele. Ello aclara el error de creer que el valor de una obra se mide por su capacidad de arrebatar, de penetrar violentamente en los sujetos. Si así fuera, los géneros artísticos superiores serían las cosquillas y el alcohol.

No; todo placer originado en una sugestión mecánica, en un contagio, es ínfimo, porque es inconsciente. No se goza en él de la obra que lo produce, sino de su efecto ciego. El átomo a quien otro átomo empuja, se siente proyectado en el vacío, pero no sabe por quién ni por qué. Arte es contemplación, no empujón. Esto supone una distancia entre el que ve y lo que ve. La belleza, suprema distinción, exige que se guarden las distancias.

Sepamos, pues, ante el negro vuelo ululante de Paolo y Francesca contener nuestro arrebato; no es arrastrados por ellos en su trágico turismo infernal como gozaremos la más fina flor de su doliente frenesí, sino dejándolos pasar, siguiendo con la mirada más aguda los dos pájaros eróticos y oyendo que

comme i gru van cantando lor lai.

NOTAS DE ANDAR Y VER

DE MADRID A ASTURIAS O LOS DOS PAISAJES

EN EL TREN

La vida es un viaje, decían los ascetas, y corrigiendo la puntería disparaban sus armas como dardos hacia la eterna posada. ¿Por qué decían esto? ¿Por qué elegían ese trozo de la vida —un viaje— como metáfora sustancial de la vida entera?

Cuando viajamos se eleva a su última potencia el carácter de fugacidad que es propio a nuestra relación con las cosas. Rodamos sobre ellas y ellas sobre nosotros: sólo nos tocan en un punto, en un instante de nuestra persona, de modo que por blandas, suaves y redondas que sean, su contacto con nosotros tiene siempre algo de punzada, de pinchazo doloroso. Al tiempo que decimos «ya vienen, ya vienen» a este paisaje, a esta amistad, a este acontecimiento tenemos que ir preparando los labios para decir «ya se van, ya se van». Torres Quevedo debiera inventar un ancla para anclar los minutos. Porque es una pena esta manía de huir que las cosas tienen. «A la manera que no se podría gozar —dice el Padre Nieremberg— de la vista de un bizarro jinete lleno de joyas y de galas, si fuese siempre corriendo a rienda suelta, así tampoco de las cosas de esta vida se puede gozar bien, porque no paran en un punto, corriendo a rienda suelta». «Con ser tan limitados —añade— los bienes de la vida, los da tan tímidamente, que la misma vida da por partecitas, y mezcla en ella tantas partes de muerte como da en trozos de vida». Todo esto y mucho más dice el Padre Nieremberg en su *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*, un libro encantador que podía haber sido escrito por la zorra de la fábula de las uvas. Pues de que no podemos retener las cosas saca el buen Padre la consecuencia de que no valen nada, de que son despreciables, o, como él dice, «contemptibles». (¿Qué

dirían de nosotros si empleáramos esa palabra estas dignas personas que forman una guardia pretoriana en torno al Diccionario español?) ¡Hombre, no! Despreciables, no; todo lo contrario. Precisamente porque son las cosas maravillosas, su huída apresurada nos deja en el corazón cicatrices. Si las cosas todas fueran dolores de muelas, la fugacidad de la vida sería su mayor mérito.

Pero dejemos tan grave asunto. Mi intención se reduce a decir una cosa sin importancia ni trascendencia, a saber: que en los viajes se hace extremada la momentaneidad de nuestro contacto con los objetos, paisajes, figuras, palabras, y paralelamente crece y nos acongoja la pena que sentimos que así sea. Quisiéramos de algún modo fijar alguna de aquellas cosas que pasan a escape, como si tuviesen una cita allá lejos, con alguien que no somos nosotros. A este fin llevamos un cuadernito y un lápiz; apuntamos unas breves palabras, y cuando un día, andando el tiempo, las leemos, el paisaje, la palabra, la fisonomía que desapareció adquiere cierta supervivencia, una como espectral vida que conserva de la real vagos ecos, remotos latidos.

He aquí algunas de estas notas.

DUEÑAS

Pocos kilómetros antes de llegar a Venta de Baños, está Dueñas, un pueblo atroz. Se alza en la caída de un cabezo con aire de pueblo alerta. Es del color de la tierra. Las casas de adobe, bajo la luz de la siesta, casi incorpóreas, tiemblan, como hechas de luz y calígine, y una enorme iglesia se levanta en lo alto, defensora y hostil. En torno al pueblo, edificado sobre la tierra, hay un pueblo de terrícolas, de hombres que viven como hormigas dentro del cabezo. Allí, sepultos en las entrañas del montículo, que debe arder con fuego sin llama y sin claror, con terrible fuego mudo, estos castellanos y castellanas, hermanos nuestros, duermen, aman, paren. Fuera, el sol amarillea a lo largo, calizo, polvoriento, y el sol de julio hinche con cada una de sus pulsaciones todo el horizonte como un alarido inmenso.

Poco más o menos, esto también es Baños, donde dejo el tren de Irún para tomar el mixto de León. Vi un árbol en las inmediaciones. En estas tierras el sol de mediodía crea una soledad mucho más medrosa que la de la noche profunda. Es preciso recogerse en el pobre restaurante de la estación. Al entrar no se ve nada. La cla-

ridad desesperada que inunda el exterior ha absorbido todo el vigor de la retina. Poco después comienza a restablecerse la sensibilidad, y vacilando, con paso de convaleciente, palpando, apoyándose aquí y allá, descubre el flanco sin lustre de un aparador, las filas de copas con las servilletas en forma de cucurucho, las gasas de los espejos mancilladas por las moscas, y en la pared, colgando, una litografía de un palmo no más, delicadísima, exquisita, sutil, hecha con puro espíritu de línea y pura esencia de color. Es del siglo XVIII, y se titula *Les bouquets*. Unos galanes de casaquín ofrecen, en paso de danza, unos ramos de flores a unas damas floridas e ingrávidas. (¡Fondista, cuidado con mi amigo Pío Baroja, que es coleccionista!)

LA HERMANA VISITADORA

Palencia, Grijota, Villa Umbrales, Paredes... Aquí, en Paredes, creo que nació Berruguete, el escultor. Es una aldea grande, tendida en el llano, con algunos edificios amplios que deben de ser hospitales. ¡Iglesias y hospitales! Obras de la fe, obras de la caridad. Pero en ninguna parte, sobre los techos rojizos de estos poblados, se advierte la huella de los dedos de la esperanza. Ni verdura en la tierra, ni esperanza en los corazones. Cercado por esta aspereza tan ardiente, algo, gimiendo dentro de nosotros, exclama: «¡Esperanza!» Y como si acudiera a nuestra llamada, vemos en la fantasía una fontana de agua clara, fresca, que mana trémula...

Hasta aquí he ido solo en el departamento. En Paredes suben tres monjas, tres hermanas de la Caridad. Una es joven, pálida y escrofulosa. Otra, de mediana edad, con tez y perfil anglosajones. La tercera, a quien ambas atienden y regalan, es vieja, una de estas viejas muy viejas que conservan en sus facciones gruesas una grata blandura, que tienen la mano aún gordezuela, pero ya sin elasticidad en los tejidos musculares. Es dulce, simpática, sencilla, noble y aldeana a la vez. Es la vieja perfecta; debió ser hermosa, y los arcos óseos de sus ojos siguen siendo dos bellos arcos derruídos.

Debe de ser esta monja una elevada autoridad en su Orden. Por lo que habla, una visitadora que va de hospital en hospital, inspeccionando los pequeños destacamentos de este ejército tan noble, tan respetable, tan arcaico. ¡Pero es tan vieja! Ha olvidado los nombres de las superioras de todos los conventos que visita. Confunde una sor con otra sor. ¡Ha visto tantas! Ni por casualidad acierta una

vez. La monja anglosajona, en cambio, lo sabe todo, y cariñosamente corrige a la anciana, la cual sonríe, sonríe siempre, con una sonrisa blanda y universal.

El sol occidente echa unos rayos rubios por la ventanilla que besan y aureolan la faz cetrina de la hermana visitadora. Saca ésta del bolso un abanico de los que venden en las ferias con figuras abigarradas en el país.

—Es el abanico de mi tonto —dice—. En el hospital tenemos un tonto que es muy bueno. El último día de mi santo me dijo (y la anciana imitaba el balbuceo del tonto): «Hermana, yo le regalaré un abanico». Yo le contesté: «¡Pero si ya tengo, Crispín!» Y él repuso: «No, que es negro; yo *quió* regalarle uno con *gente*». Mi tonto llama a las figuras gente.

Luego pregunta:

—¿Qué día es hoy?

—Dieciséis de julio —le contestan.

Y da un hondo suspiro, mira la lejanía y dice:

—Pues esta mañana, a las cinco, han hecho cuarenta y nueve años que salí de mi casa para ir al convento. ¡Qué mañana! No la olvido nunca. Salí con el corazón encogido y me iba acordando de lo que decía Santa Teresa de sí misma: «Cuando abandonaba la casa de mis padres me parecía que me crujían los huesos».

Pero esto lo dice la hermana visitadora envolviendo el antiguo hecho amargo con la sonrisa universal de ahora. Y es como si alguien, acariciando con la yema del dedo una espina, dijera: «¡Pobrecilla! ¡Bastante desgracia tienes con ser tu misión herir!»

LAS DOS LUNAS

Las monjas descienden en Sahagún... Y el paisaje, más allá, cobra en la bellísima puesta del sol una increíble emoción. Azul oscuro el cielo, como los cuadros de Filippo Lippi; oro viejo veneciano en las apretadas mieses donde los restos de un vientecillo aún goza revolcándose.

En el momento de entrar la noche, la luna menguante aparece a media altura, como una pupila que va pasando sobre la campiña y quedara llena de estupor. En la alta mies, de súbito, surge un labriego que lleva al hombro una guadaña. Se mira en ella la luna, y el hierro de la guadaña parece convertirse en una luna tan verdadera como la de arriba. Es un momento de emulación y equívoco:

ambas lunas refulgen caminando en sentido inverso. Pero el tren corre y deja ambas a un lado, sin que sepamos, en efecto, cuál es la original.

GEOMETRÍA DE LA MESETA

Al día siguiente, cuando el tren sale de León, es la alborada, y el sol —¿otra vez el sol?— llama con el cuento de su lanza de oro en ventanas y galerías. La ciudad, irradiando reflejos, tiene un despertar de joya.

Allá queda Papalaguinda, el humilde paseo provincial, sito en las afueras, peraltado sobre el río, del que ascienden constantemente humedad y vaho.

El tren avanza entre chopos por la vega. León es la ciudad de los chopos, del árbol fiel a toda la meseta, árbol leonés y castellano. Dondequiera se encuentran sus fustes gentiles, acompañando un rato la carretera solitaria, agrupándose en torno a un manantial que las palomas frecuentan. Altos, esbeltos, sacudidos de hoja, algunos como altísimas banderas enrolladas. Es el galgo de los árboles. ¿Chopo, galgo?

Según cuentan, fue Pascal tan precoz, que antes de saber leer había reinventado en sus juegos los principios de la geometría. Desconocedor de los nombres tradicionalmente dados a los elementos del espacio, llamaba él, a lo que nosotros círculo, un redondel, y a la recta, barra. Pues bien; cabe una geometría sentimental para uso de leoneses y castellanos, una geometría de la meseta. En ella, la vertical es el chopo, y la horizontal, el galgo.

—¿Y la oblicua?

En la cima tajada de un otero, destacándose en el horizonte, es la oblicua nuestro eterno arador inclinándose sobre la gleba.

—¿Y la curva?

Con gesto de dignidad ofendida:

—¡Caballero, en Castilla no hay curvas!

A LA VUELTA

Durante este verano he vivido mes y medio en Asturias. Ese tiempo y otro tanto más son insuficientes para conocer el cuerpo y el alma de una comarca, aun dedicándolos por entero a su estudio. Si se trata de Asturias, donde los paisajes y los corazones están tejidos con raros matices y transiciones, la insuficiencia resulta mucho

mayor. Ahora bien; yo no he dedicado ese mes y medio a estudiar la vida asturiana, sino más bien a lo contrario, a descansar de mi vida castellana.

El aire de la meseta, seco y esencial, toca una vez y otra con sus dedos sutiles de hipnotizador las pobres fibras de nuestros nervios y las va poniendo tersas, tirantes, vibrantes como cuerdas de arpa, como trenzas de ballesta, como jarcias de nave atormentada. Cualquiera cosa, la más leve, nos hace retemblar de los pies a la cabeza. El castellano queda de esta suerte convertido en un aparato peligroso: para él, vivir es dispararse. Acaso sea injusto pedirnos otra cosa que obras excesivas y actos de exaltación para la mayor gloria de Dios, el dios terrible de Castilla, se entiende, que pasa en agosto a horcajadas sobre el sol, recorriendo sus dominios. Bajo sus atroces miradas de déspota los caminos se pulverizan, las hojas en el soto se abarquillan y ahogan, las riberas se evaporan y las almas se consumen en unos furiosos ardores. Dicen algunos que merced a eso tenemos los castellanos cierta gloriosa propensión al heroísmo. No falta, por otra parte, quien atribuya a la atmósfera de altiplanicie nuestro coeficiente de crímenes apasionados. Sea de ello lo que fuera, nadie pondrá en duda que heroísmo y criminosidad, tan diferentes en todo lo demás, coinciden en ser dos propensiones igualmente antihigiénicas.

Por eso, la meseta, tirante bajo el empíreo como la piel de un tambor, nos despide periódicamente cada dos o tres años hacia las costas. Allá abajo el mar humedece el aire y lo vuelve blando, suave y piadoso. Tornamos con los nervios sanos. Tal vez no sólo los nervios nos hemos curado. Tal vez vuelven curadas nuestras esperanzas, que iban con siete llagas cada una y angustiadas como nazarenos.

Henos de nuevo en la meseta; las primeras ráfagas del fino viento altanero arrancan a nuestro sistema nervioso un arpegio de gratitud.

Algo de este linaje quisiera ser lo que sigue.

UN PAISAJE

Para entrar en el alma de Asturias, como para entrar en su tierra, un castellano tiene que pasar por los puertos de la cordillera cantábrica. ¡Leitariegos, Pajares, Piedrafita, El Pontón, Pan de Ruedas! Son los puertos, lector, lugares sublimes, majestuosos de prócer soledad. No son León-Castilla, no son Asturias. Son sitios para elegir entre lo uno y lo otro. Desde ellos se divisa a ambas manos dos

paisajes totalmente diversos que guardan, como la vaina su espada, dentro de sí predispuestas dos maneras de vivir, dos modos distintos y antagónicos de decir *sí* a la existencia.

Hacia el Sur apenas si hay que descender para hallarse en los páramos leoneses, que extienden largamente, solitariamente, su torbisca verdinegra, por la cual ve acaso el viajero cruzar, como en las consejas, una zorra, bermejo el lomo, eréctil la grande oreja, fabulizando el hocico. Más allá comienza la tierra que no es sino tierra; la tierra sin verdor vegetal, sin veste botánica; la tierra amarilla, la tierra roja, la tierra de plata, pura gleba, desnudo terruño que subrayan de cuando en cuando las hileras de altos chopos. Ondula como en tormento la llanada, y a veces se revuelve sobre sí misma formando barrancadas y torrenteras, chatos cabezos y serrezuelas broncas. E insospechados, pero siempre en lugares estratégicos, los pueblos: aquí uno, mirando a dos valles; allá otro, en el bisel de una colina. Siempre inhóspitos, siempre en ruina, siempre la iglesia en medio, con su brava torre alerta, que parece cansada, pero descansa como buen guerrero, de pie, el montante hincado en tierra y sobre su cruz el codo.

La atmósfera es completamente diáfana, y en ella, como en un vacío sin obstáculos, la luz entra a torrentes. Merced a esto, cada color es llevado a la última potencia de sí mismo.

Existe el prejuicio inaceptable de no considerar bellos más que los paisajes donde la verdura triunfa. Creo yo que influye en esta opinión cierto confuso resto de utilitarismo, ajeno y aun enemigo de la estética contemplación. El paisaje verde promete una vida cómoda y abundante. El menudo burgués indestructible que se afana siempre en algún rincón de nuestra alma favorece interesadamente nuestro entusiasmo desinteresado hacia los esplendores de la vegetación. No le importa el valor estético de la verdura esmeralda; pero, hipócrita, la alaba mientras piensa en la cosecha que ella anuncia y aplaude el espectáculo con secretas intenciones alimenticias.

En cambio, don Francisco Giner, para quien sólo lo inútil era necesario, solía insistir sobre la superior belleza del paisaje castellano.

No es verde, sin duda; pero es, en cambio, un panorama de coral y de oro, de violeta y de plata cristalina. Los fisiólogos saben muy bien que los colores amarillo y rojo aumentan de un modo automático nuestras pulsaciones, y que su número crece tanto más cuanto más extensa es la superficie de tonos calientes extendida ante nosotros.

Pero se lamentan los investigadores de no poder hacer sus experimentos con grandes planos encendidos; son gentes del centro y del norte europeos, donde los campos verdes retardan el compás del corazón. Pues bien; aquí, en Castilla, encontrarán el paisaje incendiado que no existe en Europa; aquí, los campos rojos y áureos ponen los pulsos al galope.

Más aún: la plenitud a que llega cada color convierte a los objetos todos —tierras, edificios, figuras— en puros espectros vibratorios, exentos de pesadumbre y corporeidad. Es un mundo para la pupila, un mundo aéreo e irreal que, como las ciudades fingidas por las nubes crepusculares, parece en cada instante expuesto a desaparecer, borrarse, reabsorberse en la nada. Castilla, sentida como irrealidad visual, es una de las cosas más bellas del universo.

Mas dondequiera ruinas.

Desde Pajares, vueltos de espaldas a ella, nos parece habernos curado de una peligrosa alucinación. ¿Qué vemos?

LA MIRADA CASTELLANA PROCEDE CON TACTO

Desde Pajares o desde Leitariegos, vueltos de espalda a Castilla, nos parece habernos curado de una peligrosa alucinación. ¿Qué vemos ahora?

Lo primero que mirando hacia Asturias vemos los castellanos es que no vemos. Hechos a nuestra atmósfera, lanzamos la mirada al viento, sin preocupación ni sospecha. En Castilla, mirar suele ser disparar la flecha visual al infinito; ni al salir de la pupila ni en el resto de su trayectoria encuentra obstáculo alguno. Cuando se ha hartado de volar en el vacío, la rauda saetilla cae por su propio peso y se hinca en un punto de la tierra que es ya casi un punto del cielo. En Castilla, la mirada crea y fija el horizonte como, según Darwin, en la Pampa llanísima el pie elige y a la par crea el camino.

Pues bien; la primera mirada incauta que desde Pajares dirigimos al otro lado es siempre un fracaso visual. Apenas abandona la córnea se encuentra enredada en una sustancia algodonosa donde pierde su ruta cien veces: es la niebla, la niebla perdurable que sube a bocanadas, como un aliento hondo del valle. Al través de ella, cayendo y levantando, azorada y temblorosa, logra la mirada castellana rehacerse, y sola, en medio de la niebla, recoge sus bríos y da una postrera arrancada rectilínea. ¡Paf! A la mitad de su carrera

choca definitivamente con algo imperforable: es la vertiente frontera del valle, la loma de la collada vecina, la frente del cerro que corona el ámbito. La pobre mirada cae rodando y malherida. Tenemos que recogerla amorosamente y decirle: «¡Ven acá, saetilla espiritual, ven acá! ¿No sabes tú que el mundo todo no es Castilla, que el mundo es muy rico, vario, múltiple? Castilla es ancha y plana, como el pecho de un varón; otras tierras, en cambio, están hechas con valles angostos y redondos collados, como el pecho de una mujer. El mundo es de muchas maneras. En Castilla se ve mejor que en ninguna parte; pero... ¡se come tan mal! Y esto sería lo de menos si en Castilla se pensara bien. Pero no se piensa bien y, sobre todo, no se siente bien. Mira, mirada; aun cuando es el calor solar padre de las flores, es también su agostador; en la zona tórrida no suele haber más que yermos calcinados. Del mismo modo es muy difícil el lirismo en pueblos cuyo corazón no da sino pasiones. En nuestros campos casi tórridos son casi tórridas también las psicologías. No hay en ellas dulce amor, ni blanca amistad, ni verde esperanza, ni azul veneración. Hay en Castilla grandes virtudes; durante siglos, los poetas las han cantado. Hora es de que te vuelvas, mirada, a esos otros pueblos que dentro de España presentan virtudes y vicios complementarios de los nuestros. Más aún: si hace nueve centurias fue la misión de Castilla reducir a unidad las variedades peninsulares, acaso sea su menester de hogaño hacer que la vida española retorne de esa unidad a una variedad más fuerte y fecunda que la primitiva. Mira y quiere la diversidad en torno tuyo, que puede ser espléndida. Digna de la antigua es esta tu nueva misión de empujar a los pueblos para que cada cual cobre la voluntad de sí mismo. ¡Pupila castellana, abre bien el iris para que España multiforme y entera penetre en tu retina y, si preciso fuere, quiébrate en seis mil facetas como el ojo de las abejas de tu Alcarria!» (1).

Con esta o parecida prosopopeya disponemos nuestra mirada a buscar ese paisaje asturiano que no le es afín. Como se advierte, exigimos de ella lo más difícil, lo que sólo puede hacer el hombre que posee plenitud de humanidad: que deje de ser ella misma y se convierta transitoriamente en otra. De mirada castellana tiene que tornarse mirada asturiana. Esta actitud transmigratoria de la personalidad que va recorriendo las cosas y siendo cada una de ellas durante un rato es el don más delicado del hombre. Cuando éste es fuerte,

---

(1) Véase el libro del autor *España invertebrada.* (En el tomo III de estas *Obras Completas.)*

no teme que le suceda eso que llaman perder la personalidad. Seguro de no disolverse en lo ajeno, se lanza a la aventura de trashumar por todos los corazones, y hecha la presa vuelve a sí mismo, como el halcón al puño. En nuestro país no es uso vivir así, abierto a todos los vientos. Casi todas las gentes parecen atormentadas por la sospecha de que alguien va a venir y les va a arrebatar su ser —este menudo pensamiento, esta pequeña fortuna, este puestecillo en la jerarquía política o académica—. Y toda su vida se convierte en una táctica defensiva contra los demás, compuesta de odio, de acritud, de maledicencia, de intriga, de fraude.

¡Cuán pocos son los que se dan el lujo de no ocuparse en la propia defensa! Conforme vamos viviendo nos convencemos más de que casi todas las maldades que en nuestra sociedad se cometen —y apenas si se hace otra cosa que cometerlas— proceden de debilidad. Los individuos se sienten débiles ante la existencia; ¿qué van a hacer? No tienen bastante para sí mismos, ¿cómo van a regalarse a los demás? ¿Cómo van a ser justos, a ser entusiastas? Esto supone tener fuerzas de sobra para afirmar al prójimo sin dejar de afirmarse a sí mismo.

Sin embargo, no es buen sitio Pajares o Leitariegos para detenerse a echar un sermón. Sopla un fino cierzo en la divisoria, y la niebla que, vacilante, asciende de los senos profundos, llega frígida a la altura. La ética podría costarnos un buen resfriado, y, además, nadie nos escucha. Serenas praderías de un verde oscuro, colgadas a mil quinientos metros y circunscritas por rocas verticales, nos rodean; alguna vaca, solemnemente solitaria, pace en ellas. Las nubes que bogan por el cielo se desgarran entre los riscos.

Que la mirada asturiana y; en general, del Norte es distinta de la castellana, no es sólo una manera de decir. Según parece y nadie ignora, la vista y el oído proceden de la diferenciación sufrida a lo largo del movimiento evolutivo por un sentido más primitivo: el tacto. La dirección en que el ver va diferenciándose del palpar consiste en estas dos notas: el alejamiento progresivo del objeto que hiere el sentido y el irse convirtiendo ese objeto en puro color. Al mirar que no es ya más que mirar no le importa que una inmensa distancia vacía medie entre el objeto y la retina. De un brinco establece entre ambos la pura comunicación visual. Además, no importaría al ojo que los colores vistos resultasen no ser más que una fantasmagoría; es decir, que no fueran espléndida piel cromática extendida sobre las cosas. En rigor, las cosas que hay detrás de los colores no le interesan. El tacto, por el contrario, necesita apretarse inmedia-

tamente contra los objetos, recorrerlos plano a plano y sentir esa peculiar afirmación que de sí misma hacen las cosas y que llamamos resistencia, impenetrabilidad. El tacto se abraza con los objetos, se goza en su volumen, los acaricia. Tocar es siempre un como poseer, y viceversa, la posesión plena es siempre un tener bajo la mano.

Este proceso de diferenciación tan largo, tan difícil, no ha llegado en todas las variedades humanas al mismo punto de madurez. Hay quien en el mirar conserva el hábito y las exigencias táctiles. Riegl y Worringer han mostrado, por ejemplo, cómo la superabundancia de columnas en los más viejos templos egipcios era debida a una especie de terror instintivo que aún sentía la retina egipcíaca ante los grandes espacios vacíos. Este temor a las distancias inanes reaparece patológicamente en las neurastenias y entonces se denominaba agorafobia. Los pacientes se aterran al ver ante sí una gran plaza vacía o el ámbito huero de una grande iglesia.

Según Riegl, era esto normal entre los egipcios, y para evitarlo multiplicaban las columnas dentro de sus templos, poniéndolas muy próximas unas a otras. De esta suerte, la pupila se deslizaba, como una mano de ciego, de fuste en fuste, hasta arribar a lo lejano. Aquí tenemos, pues, un ver que es todavía un palpar. Y aquí tenemos también un arte —la arquitectura egipcia— nacido de ese modo de mirar.

Porque de estas mínimas peculiaridades depende a lo mejor el arte de un pueblo, y sus costumbres, y su política, y hasta su manera de entender el cosmos. Dos escuelas pictóricas tan diferentes en todo lo demás como la florentina y la flamenca coinciden, no obstante, en el predominio de los elementos táctiles dentro de la visión. Siempre nos sorprende hallar en sus cuadros los objetos —una vasija, una manzana— tan perfectamente delimitados y separados del aire ambiente. Dan ganas de tocarlos, porque sus superficies son lisas, pulidas y herméticas. Diríase que el pintor los ha mirado con las yemas de los dedos. Por el contrario, en la escuela veneciana y su heredera la de Madrid las cosas parecen esfumarse, fundidas unas con otras y todas con el ambiente. No tienen volumen ni peso, no conservan más que el puro color de sí mismas. En un cuadro veneciano, los objetos, sean lo que sean, son siempre cendales.

Del mismo modo, en el paisaje castellano todo parece adquirir porosidad; las piedras no acaban donde acaban, sino que en sus poros penetra el azul del cielo y el bermellón de los terrazgos. Una ciudad, bajo la luz radiante, pierde su gravamen y comienza a flotar como los cirros vagabundos que navegan sobre sus campanarios.

Cuando del puerto descendemos al valle asturiano, nuestra mirada ha aprendido a mirar con tacto. Avanza cuidadosa, apoyándose en el vellón volandero de la niebla, y va insistiendo sobre las superficies de los objetos como si fuera a apoderarse de ellos, a hacer de cada rincón su hogar, a arrancar de cada árbol el fruto aterciopelado, a bañarse en cada arroyo y oprimir las ubres de todas las vacas. Ha dejado de ser castellana, es decir, de ser asceta y guerrera, es decir, hostil o indiferente a las cosas.

Queramos o no queramos, no hay en toda Europa un paisaje que como Castilla exija tan imperativamente la presencia del guerrero. Ahora, en cambio, vamos hacia un paisaje que pide ser mirado con ojos de propietario. Vamos a un pueblo sensual, amigo de la vida y lleno de necesidades.

Decía Goethe que «toda necesidad es un beneficio». Y Renan, cuando en su misión de Fenicia descubría los restos de espléndidas urbes que al ser habitadas por los beduínos se convirtieron en ruinas y miserias, no puede reprimir un gesto de irritación. «¡Un pueblo sin necesidades —exclama— es un pueblo bárbaro, y la carencia de necesidades aquí se llama el beduíno!»

Y yo, castellano, dispuesto a morir todos los crepúsculos, cuando el cielo se incendia con la sangre del sol moribundo, en mis horas reflexivas pienso que Goethe y Renan tenían mucha razón.

EL OTRO PAISAJE

¿Qué significa la palabra «Asturias»? Puede que hasta los chicos de la escuela lo sepan. Mas yo, en este momento, lo ignoro completamente; en el rincón castellano donde escribo no hay libros que me saquen de esta ignorancia, y hay, en cambio, disuelta en el aire una propensión a gozarse en no saber bien las cosas. Pero, signifique lo que quiera, encuentro en el valor de plural que ese vocablo tiene una certera sugestión para el viajero. Hay muchas Asturias, no sólo las de Oviedo y las de Santillana. Hay muchísimas más: sería trabajoso contarlas.

Un estrecho valle, de blando suelo, verde y húmedo: colinas redondas, apretadas unas contra otras, que lo cierran a los cuatro vientos. Aquí, allá, caseríos con los muros color sangre de toro y la galería pintada de añil; al lado, el hórreo, menudo templo, tosco, arcaico, de una religión muy vieja, donde lo fuera todo el Dios que asegura las cosechas. Unas vacas rubias. Castaños, castaños cubrien-

do con su pompa densa todas las laderas. Robles, sauces, laureles, pinedas, pomares, hayedos, un boscaje sin fin en que se abren senderos recatados, donde al fondo camina una moza que desde el fondo vuelve dulcemente el rostro para mirarnos. Sobre las altas mieses, unas guadañas que avanzan y siegan la luz en reflejos. Y como si el breve valle fuera una copa, se vierte en él la bruma suave, azulada, plomiza, que ocupa todo el ámbito. Porque en este paisaje el vacío no existe; de un extremo a otro todo forma una unidad compacta y tangible. Sobre la sólida tierra está la vegetación magnífica; sobre ésta, la niebla, y ya en la niebla tiemblan prendidas las estrellas lacrimosas. Todo está a la mano, todo está cerca de todo, en fraterna proximidad y como en paz; junto a la pupila de la vaca se abre el lucero de la tarde. ¡Oh, admirable unidad del valle, pequeño mundo completo y unánime, que se reconcentra para escuchar una carreta lejana, los ejes de cuyas ruedas cantan por los caminos!... Y el valle entero se estremece.

Ese angosto recinto unánime es Asturias. Si salimos de él habremos de entrar en otro parejo. Cada uno de estos valles es toda Asturias, y Asturias es la suma de todos esos valles. Por ello decía que las Asturias son innumerables, y que parece esencial a esta comarca el concepto de pluralidad o repetición de unidades análogas. Podemos representarnos la Mancha como un inmenso espacio único: Asturias, por el contrario, nos aparece como en una serie de pequeños espacios homogéneos e independientes.

Día por día, la geografía contemporánea va concediendo mayor importancia a la idea de «región natural». Puede decirse que ha llegado a ser el fenómeno matriz de la investigación geográfica (1). Un arcángel revolando por los vacíos siderales, verá la Tierra como un astro; mas para el hombre, la Tierra como astro es una abstracción física. Esto mismo que llamamos España es una abstracción política e histórica. No cabe de ella una imagen adecuada; para representarla tenemos que acudir al símbolo o la alegoría, que son construcciones mentales. Y, en consecuencia, puesto que es España una construcción mental nuestra, influímos nosotros en ella más que ella en nosotros. Frente a todas esas entidades abstractas, la región natural afirma su calidad real de una manera muy sencilla: metiéndosenos por los ojos. De la región podemos tener una imagen visual adecuada, y viceversa, sólo es región, sólo es unidad geográfica real aquella

(1) Véase J. Dantín Cereceda: *Evolución y concepto de la Geografía*, 1915, y *Concepto de la región natural en Geografía*, 1913.

parte del planeta cuyos caracteres típicos pueden hallarse presentes en una sola visión.

Estimaría que los geógrafos ensayasen esta manera mía de definir la región. A vueltas de complicadas sabidurías, acabarán por hallar su más exacto concepto en eso que bajo la retina se lleva el emigrante y en las horas de soledad o de angustia parece revivir cromáticamente dentro de su imaginación.

Sólo bajo la especie de región influye de un modo vital la tierra sobre el hombre. La configuración, la escultura del terreno, poblada de sus plantas familiares, y sobre ella el aire húmedo, seco, diáfano o pelúcido, es el gran escultor de la humanidad. Como el agua da a la piedra, gota a gota, su labranza, así el paisaje modela su raza de hombres, gota a gota; es decir, costumbre a costumbre. Un pueblo es, en primer término, un repertorio de costumbres. Las genialidades momentáneas que en él se produzcan componen sólo su perfil.

Hay comarcas que despiden al hombre del campo y lo recluyen en la ciudad. Esto acontece en Castilla: se habita en la villa y se va al campo a trabajar bajo el sol, bajo el hielo, para arrancar a la gleba áspera un poco de pan. Hecha la dura faena, el hombre huye del campo y se recoge en la ciudad. De esta manera se engendran las soledades castellanas, donde el campo se ha quedado solo, sin una habitación o humano perfil durante leguas y leguas. En Asturias, opuestamente, el campo es el aposento, lugar doméstico de estancia y de placer. La tierra es un regazo, donde el hombre trabaja y descansa, sueña y canta.

¡La canción! Los valles cantábricos se hallan siempre resonando canciones de mil años, que se escapan como pájaros por los claros de la fronda. En Castilla es el campo mudo.

Yo imagino que uno y otro paisaje se increpan mutuamente. «¡Campo sin soledad y sin olores!», dice al de Asturias el castellano, ebrio de aislamiento y de agudos perfumes: tomillo, cantueso, mejorana. «¡Campo sin canciones!», responde desdeñosamente el vallecito astur a la imperial lontananza de la meseta.

RURALISMO

Esta capacidad que la tierra asturiana posee de mantener al hombre en la campiña ha influido hondamente en el alma del pueblo que la habita. El florecimiento económico va erigiendo urbes deliciosas sobre todo el haz del principado; hay en él ciudades viejas y

próceres —como Oviedo y Gijón— que prolongan una brillante tradición de cultura refinada. Y, sin embargo, yo encuentro, más o menos oculto, en todos los asturianos, un fondo rural que perdura. Bajo los modales de la ciudad continúan latiendo corazones labriegos.

Me interesaría no poco averiguar, si al leer esto algún lector asturiano frunce el ceño. Porque esto demostraría la enorme diversidad de maneras de pensar que Dios ha puesto sobre la Tierra. Acaso existan asturianos que quisieran ver a Asturias convertida de punta a punta en un París cantábrico, mientras que yo, sobre todo un manojo de mis esperanzas españolas, tengo prendida esta etiqueta: ruralismo asturiano.

No es fácil de explicar en pocas palabras lo que con ello quiero decir. Porque hacen falta muchas no he hallado nunca buena ocasión de exponer este pensamiento por medio de la pluma, y he preferido desarrollarlo en errabundas conversaciones. Ignoro cuándo podré hacerlo; pero se trata, en resumen, de que no creo posible otro camino para llegar a la prosperidad de España que el que pasa por el campo. La ciudad moderna es una forma económica e ideológica creada por el capitalismo de los últimos siglos. Las razas que acertaron a producir, cuando era su tiempo, ese tipo de ciudad, adquirieron la supremacía (1). Nadie puede dudar que si nosotros hubiéramos tenido la virtud de hacerlo, habría sido lo mejor. Pero lo mejor es enemigo de lo bueno. No hemos sabido, no hemos podido organizar el cuerpo de España según el sistema de la ciudad moderna. Violentando los modos íntimos de nuestro pensamiento y nuestra economía, hemos creado unas cuantas ficciones de urbes octocentistas, como islas de modernidad rodeadas de desierto por todas partes. Al espíritu de esas ciudades, que eran la excepción, hemos entregado el gobierno moral y material de España. De un lado, unas cuantas calles con tranvías eléctricos y unos cuantos miles de ciudadanos que en ellos van y vienen. De otro, las leguas de campiña y los millones de españoles que aran su vega, escardan su huerta y empujan su ganado en la dehesa. Y para aquel poco están preparados todos los instrumentos de socialización: códigos, Parlamento, Prensa, escuela... Y para esta inmensidad española, para el campo, para los hombres del campo, para los pensamientos y los nervios del campo, nada. Semejante desequilibrio es fatal.

---

(1) Sobre el origen de la moderna ciudad capitalista, véase Werner Sombart: *Luxus und Kapitalismus*, 1913. (Publicada en la Biblioteca de la «Revista de Occidente». W. Sombart, *Lujo y Capitalismo.)*

Y no es que vaya yo ahora a cantar una vez más la melopea del pobre labriego desamparado. No se trata de compadecer al labriego, sino todo lo contrario. Se trata de explotarlo socialmente, nacionalmente, humanamente. Un pueblo es una suma de deseos, de intereses, de pasiones y de inteligencias. Cuanto mayor sea la muchedumbre de conciencias vivas que actúen por intercambio, en forma de solidaridad o en forma de lucha, dentro de una unidad social, más fuertes serán las potencias de ésta. Pues bien; cuatro quintas partes de los españoles no contribuyen a la síntesis nacional. Poco me importa que sus votos no lleguen al Parlamento, pero me importa sobremanera que su sentir y su pensar se evaporen vanamente, sin llegar a articularse en sentir y pensar nacionales. Yo, que soy profesor de la Universidad, necesito de la colaboración de los pensamientos aldeanos mucho más que ellos de los míos; merced a la ausencia espiritual de esos cuatro quintos de España, es nuestra vida una inepta ficción, y por grandes que fueran mis esfuerzos, sé muy bien que las cuatro quintas partes de mis ideas están condenadas a ser puro artificio (1).

Nuestro primer problema en orden de urgencia debiera titularse así: «Realización de la vida española». A un siglo XX ficticio prefiramos un siglo XVII real. Para ello yo no veo otro remedio que una transitoria inversión de las influencias actuales: corregir a Madrid con las capitales de provincia y las capitales de provincia con las aldeas.

El tema es, creo yo, inagotable. En su exposición adecuada convendría poner también de manifiesto los peligros que trae consigo el ruralismo. Pero ahora sólo me tocaba señalar desde lejos esta opinión, tiempo hace en mí formada, para justificar el sincero entusiasmo que me infundió hallar en Asturias una raza de hombres capaces de intervenir en la vida contemporánea sin perder la solidaridad de espíritu con el campo nativo. «Este vuelve tan vaquero como se fue», oía yo decir en un colmado de Pravia a cierto comensal mientras designaba a un mozancón cuadrado y recio, de jocundo semblante pueril y, según las trazas, recién desembarcado de América (2).

---

(1) Esto escribía yo en 1915. Me complace ahora hallar en el libro de Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1918, sostenida la tesis de que desde hace cien años cuanto acaece históricamente es, en sustancia, la magna contienda entre la ciudad y el campo. Pero, a diferencia de Spengler, yo creo que vencerá el campo y que volveremos a él para restaurar nuestras almas que la gran ciudad ha esterilizado. (Nota de 1921).

(2) Véase el cuento de Clarín titulado *Borona*.

Esos hombres que vuelven tan vaqueros, en el fondo, como el día que partieron, son los que están haciendo de Asturias —sin retórica, sin tópicos sonoros, sin gesticulaciones, sin vanidades— un pueblo apto para realizar con vigor y plenitud en el ambiente aldeano de España aquel mínimum de modernidad que es imprescindible para flotar sobre la corriente de los tiempos.

¡El valle, el valle húmedo, liento, con sus castaños densos en las laderas y sus vacas rubias que mugen en el prado, con su hórreo peraltado sobre cuatro espigones y la casina pintada de añil y sangre de toro!... Y junto a ella —no en la ciudad, junto al Gobierno civil—, la «villa» espléndida del emigrante que un día se fue y otro volvió, lo mismo que en los cuentos.

Revista *España*, 1915 (1).

---

(1) [Referencia agregada desde la edición de *Obras Completas* de 1947. Bajo el título *Vaga opinión sobre Asturias*, en cuatro números de la revista citada, correspondientes al 11 y 18 de noviembre de 1915, y 6 y 13 de enero de 1916, se publicó originalmente este ensayo. La versión recogida en *El Espectador* lleva una distinta introducción y varias modificaciones.]

ARTE

LOS HERMANOS ZUBIAURRE

Los hermanos Zubiaurre son vascos, sordomudos y pintores (1). Esto quiere decir que hay en ellos tres potencias de mutismo. Ser vasco es, sin más, una renuncia nativa a la expresión verbal. El misterioso pueblo vascongado posee un idioma elemental que apenas sirve para nombrar las cosas materiales, y es por completo inepto para expresar la fluencia fugitiva de la vida interior. Por otra parte, ¿no es la pintura complacencia en la mudez de las cosas y una divina organización de la taciturnidad?

Porque hay en toda cosa la denodada resolución de exteriorizar su intimidad. Vista bajo cierto sesgo, la vida del mundo parece consistir en un formidable afán lírico, en una indómita voluntad de expresarse que yace en todo ser. Si cegamos los cauces sonoros —voz, rumor, gemido— que suelen buscar las cosas para libertar su secreto, la fuerza expresiva de la Naturaleza quedará represada y, acumulándose, buscará turbulenta la salida por algún otro lado. De esta manera, bajo la presión del silencio, nace la mímica y se dispara el gesto.

En la pintura de los Zubiaurre, personas y paisajes, comprimidos por el silencio, se presentan resueltos a aprovechar nuestra mirada para revelarnos su íntima existencia. Nótese en estos lienzos como un impulso de dentro a fuera, que hace rezumar por todas partes el espíritu latente. Sus personajes suelen estarse inmóviles, porque no les bastarían todas las gesticulaciones imaginables para decirnos

---

(1) Esta nota fue escrita para el catálogo de una Exposición que Valentín y Ramón de Zubiaurre hicieron en Buenos Aires el año 1920.

lo que quieren. Por todo su cuerpo —ojos, piel, silueta—, todo su traje, los utensilios, las jarras panzudas y lustrosas, los manteles nítidos, las fachadas blancas de los caseríos, la curva rítmica de los campos, son un puro ademán continuado. Hay en estos cuadros una incesante irradiación de intimidades. Para insinuarse en nosotros, nada en ellos necesita moverse: logra expresarse por emanación, como hacen las flores en la selva callada. A veces, el empeño de confesar su arcano es en estas figuras tan grande que sus ojos se abren suplicantes, angustiados, pobres ojos de náufragos que exhalan el postrero y esencial pensamiento.

Ha mostrado el cinematógrafo cómo basta con suprimir la voz de los hombres y el ruido de las cosas para que la vida, aun la más vulgar, deslizándose tácita sobre la pantalla, adquiera un inesperado dramatismo. El silencio parece aguzar todo y dotarlo de patéticas vibraciones. Así, de la obra de los Zubiaurre, donde nada es apasionado, antes bien, se remansa la existencia más cotidiana, llega a nosotros un permanente latido patético.

* * *

Aunque en estos últimos tiempos comienzan los Zubiaurre a pintar asuntos castellanos, su labor más honda y característica ha sido la interpretación pictórica de la raza vasca, en que nacieron. Son ellos de vieja e hidalga vizcainía y viven buena parte del año en su casa solar de Garay (Vizcaya), entre cerros que se aprietan sobre breves valles húmedos.

La pintura contemporánea, especialmente la francesa, elude hacer del tema parte integrante del cuadro. El maravilloso Degas, por ejemplo, se ha pasado toda una paciente y larga vida pintando planchadoras, bailarinas y *jockeys*. Sin embargo, no puede decirse que estos seres fuesen tema de su obra: eran sólo el pretexto. La intención de Degas consistía más bien en obtener ciertas calidades formales de orden puramente pictórico. Cualquier «sujeto» era bueno para motivar la refinada elocuencia de su pincel.

Por el contrario, en la obra de los Zubiaurre el tema es el centro de gravedad hacia el cual gravitan todos los valores estéticos. Aspiran a definir plásticamente los destinos milenarios de su pueblo, y sus lienzos contienen un inventario lírico de la existencia vasca.

El castellano y el levantino, como el hombre de Florencia o el de Nápoles, han gozado innumerables veces de la salvación artís-

tica. El vasco, en cambio, recluido en su rincón planetario, arisco y reconcentrado, carece de la brillantez externa que suelen favorecer los pintores. El aire, en Vizcaya y en Guipúzcoa, no tiene las transparencias olímpicas de la altiplanicie castellana o de la vega florentina. Hombres y mujeres, con sus caras triangulares, de piel tirante, y sus trajes de tonos sombríos, sólo pueden atraer a quien busca, lejos de los grandes tópicos, selectas modulaciones del alma humana.

Tierra vasca, *Versolari*, de Valentín de Zubiaurre; *Los remeros vencedores de Ondárroa*, de Ramón, encierran concentrada toda la vida de esta raza, rural y marinera, que se aferra a sus costumbres y sus usos con sin par tenacidad. A la vez místicos y sensuales, refrescan los euskalduna la oración con la jarra de sidra y forman procesiones que se deshacen en bailes de primitiva coreografía. No hay tierra en España más cuidadosamente labrada, ni más limpias aldeas, ni ciudades mejor urbanizadas. El vasco acepta rápidamente los inventos mecánicos de la moderna civilización; pero, a la vez, conserva irreducible en su pecho el tesoro de viejísimas normas religiosas y políticas. Yo no creo que exista en Europa un pueblo de más acendrada moralidad. Rectilíneo de alma como de rostro, el vasco es una de las más nobles variaciones que en Occidente ha dejado la voluble planta de Adán.

Los Zubiaurre fijan sutilmente todos estos caracteres y los subrayan con una vaga resonancia irónica.

* * *

Porque la técnica de estos dos artistas va regida por un instinto humorístico, en el mejor sentido del adjetivo. Yo imagino que mojan el pincel en el jugo agridulce de las manzanas maduradas por el otoño en las laderas vaporosas de Vasconia. Cuando el amor llega al extremo de sí mismo, vuelve la cabeza, y al ver su frenesí, sonríe de sí propio: esto es el humor. Un beso que nadie viene a interrumpir muere siempre de una sonrisa germinada en los labios mismos que se entrebesan.

Los Zubiaurre aman los seres familiares que pintan, y su técnica sencilla y atractiva consiste en extremarlos.

El impresionismo nacido de una antipatía hacia las cosas atomiza las formas en puros reflejos: de una jarra, de una faz, de un edificio, pintará sólo la masa cromática amorfa. El primitivo, entusiasta del mundo que le rodea, sigue un camino opuesto: hará abstracción

de los reflejos que deforman el cuerpo de cada objeto, y como si la pupila fuera una mano, la deslizará sobre la superficie, no admitiendo confusión ni vaguedad en los contornos.

En los Zubiaurre retoña una vez más esta intención artística de los primitivos flamencos e italianos. Les importa mucho cada cosa, y como el perfil representa la demarcación de fronteras entre unas y otras, se han hecho pintores de perfiles, de siluetas. Puede decirse que la parte de nosotros mismos donde más enérgicamente nos hallamos es nuestro perfil. Viene éste a ser la línea de batalla que constantemente oponemos al resto del mundo, presto siempre a aniquilarnos, a borrar nuestra singularidad. Si el artista insiste en el dintorno de nuestro cuerpo, quedará éste graciosamente acusado, extremado, exacerbado. De aquí proviene el zigzagueo humorístico que corre por los cuadros de estos hermanos.

Al poder expresivo que tal tendencia facilita se debe, en buena parte, el triunfo obtenido por los Zubiaurre, hace dos años, en la Exposición de Arte Español en París. El Luxemburgo adquirió *Los remeros de Ondárroa*, lienzo de Ramón, donde cada línea parece chispear significaciones.

Lo que hacen con las formas lo hacen con los colores. El blanco de una pared es sólo relativamente blanco: en la realidad está mezclado con gris y con rojo, con verde y amarillo. Sin embargo, con justo título decimos que aquella pared es blanca. La blancura predomina y califica el color general del objeto; diríamos que es el perfil del color de aquel objeto. Los Zubiaurre retienen sólo estos perfiles cromáticos y, exaltando las tonalidades, obtienen ese esplendor cerámico de sus lienzos, que reflejan triunfalmente la luz como esmaltadas porcelanas.

Octubre 1920.

ENSAYOS FILOSÓFICOS

BIOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

A DOMINGO BARNÉS

Muchas veces me he quejado ante usted, tan comprensivo entre los pedagogos, de que los hombres de su gremio, encargados de preparar la vida futura, no suelen enterarse de las cosas sino cuando son ya pasadas. Como las páginas siguientes enuncian ideas pedagógicas inspiradas en la ciencia más reciente, que aún tardará en llegar al dominio público, quiero abrigar, bajo su nombre de especialista, la irremediable incomprensión que, al pronto, sufrirán.

EL «QUIJOTE» EN LA ESCUELA

A propósito de la Real Orden que impone la lectura del *Quijote* en todas las escuelas primarias, escribe en *La Libertad* Antonio Zozaya: «El *Quijote* no es lectura para párvulos ni para adolescentes... En la escuela no hacen falta Don Quijote ni Hamlet». Desde que apareció la Real Orden mencionada esperaba yo que alguien se resolviese a decir esto el primero, con el fin de apresurarme a repetirlo yo el segundo. La razón por la cual esperaba cortés a que alguien se me adelantase no importa mucho, aunque podría en pocas palabras expresarse así: los que están condenados a pensar en muchas cosas de distinta suerte que sus convecinos, a ser de otra opinión, a sér *heterodoxos*, deben economizar cuanto puedan esta su heterodoxia, para que no se tache de afán lo que es más bien una desdicha. Es seguro que la Real Orden quijotesca parecerá excelente a casi todo el mundo. Como a mí me parece en muchos sentidos un desatino, me complace cargar la responsabilidad de esta opinión sobre los hombros respetables de Antonio Zozaya, escritor tan mesurado y reflexivo, de quien las ideas suelen presentarse avanzando noblemente sobre un fondo de elevada filosofía.

No quiere esto decir que yo coincida con el resto del artículo que el señor Zozaya escribe. Sus ideas pedagógicas difieren notablemente de las que yo tendría si alguna vez me atreviese a tener ideas pedagógicas. Conviene, pues, para nuestra común oposición a la escolaridad del *Quijote*, que se advierta cómo desde puntos de vista dispares y aun antagónicos se llega a la misma conclusión.

La lectura del artículo citado me deja la impresión de que el señor Zozaya defiende una pedagogía practicista del giro usado en

la segunda mitad del siglo XIX. Don Quijote y Hamlet le estorban en la escuela porque «no capacitan, no preparan para la vida». Si yo, por un desliz, me sorprendiese alguna vez en flagrante pedagogía, también habría de ser practicista, y, como el señor Zozaya, pensaría que la escuela tiene por única misión capacitar, preparar para la vida. Pero se trata sólo de una aparente coincidencia fundada en el equívoco que yace en esas palabras.

«Preparación para la vida» significa, en la intención del señor Zozaya, aprendizaje de ciertas técnicas particulares que permiten ejercer con alguna perfección determinadas funciones vitales. Si preguntamos a su artículo cuáles son esas funciones vitales cuya técnica es de máxima urgencia aprender, nos encontramos con que el señor Zozaya no se refiere a aquellas actividades esenciales de la conciencia humana que en todo tiempo y condición, con unos u otros pretextos, ejecuta el hombre, y que, por tanto, constituyen en nuestra especie el repertorio fundamental y perenne de la vida. El señor Zozaya propone que se lean en la escuela los periódicos con preferencia a toda otra literatura. Esta opinión, en que yo no puedo acompañarle, nos revela cuáles son las funciones vitales que a su juicio deberán ser más urgentemente educadas. Porque el periódico no es expresión de la vida, sino sólo de la faz que hoy tiene la vida. El periódico es actualidad y superficie. La vida íntima, personal y profunda se halla casi por entero excluida de él: el periódico hace resaltar sólo la vida social, y aun de ésta pone en primer término lo más periférico: la política, la técnica, la economía.

Lo importante —se dice— es que el niño averigüe pronto qué es un ferrocarril, una fábrica, una letra de cambio. La vida real se compone del uso de esas cosas, y cuanto mejor se conozca su estructura y manejo más fácil será el triunfo en la «lucha por la existencia».

No voy a dudar yo de la utilidad de esas averiguaciones, y claro es que si a los niños pudiera enseñarse todo, también habría que enseñarles eso. Pero la cuestión está en que la capacidad receptiva del niño y la docente del maestro son muy limitadas en volumen, en calidad y en tiempo. El problema de educación es siempre un problema de eliminación, y el problema de la educación elemental es el problema de la educación esencial.

Todo dependerá, pues, del acierto con que determinemos cuáles son las funciones esenciales de la vida en el orden psíquico, que es el más discutido, problemático y relevante en pedagogía.

LA BICICLETA, EL PIE Y EL PSEUDÓPODO

No todas las funciones vitales, corporales o psíquicas son de un mismo rango biológico. Aparte del valor preeminente que en virtud de consideraciones ajenas a la biología otorgamos a algunas (desde el punto de vista ético, por ejemplo, es la voluntad desinteresada la función superior del ser humano), cabe disponerlas en una jerarquía puramente vital. En otras palabras: hay funciones vitales que lo son en un sentido más plenario y radical que otras.

Para aclarar esto, comparemos someramente ciertas actividades corporales que tienen evidente afinidad.

Montar en bicicleta es, sin duda, una función vital. Cuando la descomponemos en sus factores hallamos de un lado la actividad motriz de nuestras piernas y manos; de otro, un aparato mecánico, la bicicleta. Este aparato mecánico no es una creación de la actividad intelectual del hombre auxiliada por otras máquinas, manejadas a su vez por piernas y brazos. Construimos la bicicleta a fin de obtener, con un mínimum de esfuerzo vital, un máximum de rapidez en la locomoción. Con una pequeña intervención por nuestra parte, el aparato funciona según su régimen propio, extravital, mecánico. En la motocicleta se ve más patente aún la finalidad de todo instrumento o máquina, a saber: que nuestra actividad queda reducida a disparar su funcionamiento. En el uso de una máquina debe ésta ponerlo casi todo, nosotros casi nada.

La ventaja de esta economía en el esfuerzo que la máquina proporciona trae consigo, sin embargo, compensaciones desfavorables. La máquina tiene que ser hecha para un servicio muy determinado, y funciona sólo dentro de rigorosas condiciones. Cuando nuestra necesidad y las condiciones del caso coinciden con la máquina, su utilidad es superlativa. Pero cualquiera leve discrepancia la hace perfectamente inútil, más aún, la convierte en estorbo.

Sobre tierra quebrada o de grandes declives, lejos de depósitos de gasolina, una motocicleta es una desventaja en la lucha por la existencia. Además, el provecho mismo de una máquina es meramente relativo y transitorio; otra máquina más perfecta deja fuera de la concurrencia vital a quien posee aquélla anticuada.

Emparejemos ahora con el montar en bicicleta otra función vital: el andar a pie. También en el andar podemos distinguir dos factores: de un lado, la energía nerviosa y muscular que empleamos; de otro lado, el esqueleto que hacemos moverse.

Es el esqueleto de las piernas con sus pies terminales algo muy semejante a una máquina. Como ella, tiene una forma fija, se compone de piezas determinadas y posee un repertorio de posibles movimientos más amplio que una bicicleta, pero también circunscrito. Su diferencia de la máquina es puramente relativa: adaptación a un círculo mayor de condiciones y de servicios, menor dificultad para su sostenimiento y empleo, independencia de las industrias fabricantes y de los precios en el mercado; en fin, escasa probabilidad de que se inventen modelos de pies más veloces. De todas suertes, una cosa parece bien clara: que salvo en el caso concretísimo en que la bicicleta dé su normal rendimiento, el pie es una máquina de mayor utilidad vital si se suman y se restan sus mayores servicios y sus menores perjuicios.

Sería bastante absurdo que enseñásemos a los niños el uso de la bicicleta y no les enseñásemos a andar. Comparado con esta función orgánica de nuestro cuerpo es la ciclomoción una función mecánica, y, como tal, circunscrita, variable, condicionada por mil detalles, y fuera de ellos, inútil o, lo que en biología es sinónimo de inútil, perjudicial. Además, el montar en bicicleta supone la función motriz primaria del hombre, con sus aparatos óseos, nerviosos y musculares. En fin, implica el ejercicio y buen éxito de nuestras facultades científicas, creadoras del instrumento locomóvil y las facultades jurídicas, políticas, industriales, mercantiles, sin las cuales no habría bicicletas. El progreso, regresión o simple cambio de ruta en estas funciones, anula la bicicleta, sustituyéndola o suprimiéndola.

Mas si el uso de la bicicleta es mero mecanismo y, por tanto, menos vital que el uso del pie, tampoco éste representa la esencial vitalidad, también es mecanismo en comparación con otras funciones biológicamente primarias.

Compárese el andar del hombre con la traslación del ser más elemental: la ameba. La ameba carece casi por completo de estructura; no tiene órganos especializados en funciones determinadas. Cuando quiere desplazarse hace avanzar su protoplasma en la dirección deseada, formando una especie de tentáculo o prolongación. Fabrica, pues, un pie momentáneo y *ad hoc*, que se tiende hacia el sitio ambicionado. Por contracción elástica, este casi pie o pseudópodo arrastra el resto del cuerpo amíbico. Llegar al lugar apetecido y

desaparecer el pseudópodo son una misma cosa. Una vez utilizado, viene aquel órgano transitorio a reintegrarse, a reabsorberse en la masa total del organismo, y puede la ameba entregarse entera a la nutrición, sin tener que preocuparse de pie ni de pierna que, en el hombre, incapaces de alimentarse a sí mismos, constituyen una carga para el estómago. El pseudópodo es, por tanto, un órgano que sólo existe en tanto y mientras es útil, que es útil para la traslación sin las limitaciones y condicionamientos a que está sometido el pie humano, y más que el pie humano, la bicicleta industrial. Ciertamente que éstos, dentro de condiciones muy precisas, sirven la función de andar mucho mejor que el pseudópodo; pero fuera de ellas sirven para poco o para nada, esto es, perjudican. En el balance que la vida hace de sus cuentas milenarias, el pseudópodo lleva fabulosas ventajas al pie y a la bicicleta. Por eso la ameba tiene una existencia mucho más segura que la del hombre caminante, para no hablar del ciclista. En una sociedad de seguros de vida la prima mayor sería otorgada a la humilde ameba, mientras hoy no se concede seguro al aviador.

El andar de la ameba es, a un tiempo, creación del órgano adecuado y empleo de él. No queda resto de mecanismo. En cambio, el andar humano es relativamente mecánico. Todo órgano estable en la medida que es estable, con forma fija y funcionamiento predeterminado, tiene el carácter de una máquina, y su uso, de una función mecánica. Esto quiere decir que *toda aquella zona de la vida que consiste en la actuación de estructuras fijas y especializadas representa una vitalidad mecanizada, secundaria.* El plasma viviente, al crear el órgano específico, conquista algunas ventajas a cambio de quedar en parte prisionero de su obra, agarrotado por su invención. Si tras el funcionamiento de los órganos no quedase latiendo insumisa la vitalidad primigenia, inmecanizada e inespecializada, el organismo, cuanto más complicado, sería menos apto para subsistir.

Pero la máquina no marcha sin la mano o el pie, ni el pie y la mano se mueven sin una fuerza genérica de motividad previa a toda organización. Lo que en la ameba se presenta a nuestros ojos acontece en todo organismo, bien que en forma menos descubierta. La ciencia de nuestro tiempo, preocupada, en virtud de razones que no son del momento, por el estudio de los órganos y su funcionamiento mecánico, no ha estudiado aún debidamente las actividades primarias de la vida. Se ha hecho mecánica biológica, pero no propiamente biología: ha atendido, con raro exclusivismo, a aquellos fenómenos que, aconteciendo en el ser vivo, son menos vida.

Si el lector me ha seguido hasta aquí, advertirá que se llega a definiciones de la vida radicalmente distintas, según se tome como tipo de las funciones vitales una u otra de las tres bosquejadas.

CIVILIZACIÓN, CULTURA, ESPONTANEIDAD

Traduciendo este ejemplo del orden físico al psíquico, podremos distinguir tres clases de actividad espiritual: Primera: el uso de mecanismos o técnicas, políticas, industriales, etc., que en conjunto llamamos civilización, y corresponden al montar en bicicleta. Segunda: las funciones culturales del pensar científico, de la moralidad, de la creación artística, que siendo íntimas al hombre son ya especificaciones de la vitalidad psíquica dentro de cauces normativos e infranqueables: ellas valen en el orden psíquico lo que el andar en el corpóreo. Tercera: los ímpetus originarios de la psique, como son el coraje y la curiosidad, el amor y el odio, la agilidad intelectual, el afán de gozar y triunfar, la confianza en sí y en el mundo, la imaginación, la memoria. Estas funciones espontáneas de la psique, previas a toda cristalización en aparatos y operaciones específicas, son la raíz de la existencia personal. Sin ciencia no hay técnica, pero sin curiosidad, agilidad mental, constancia en el esfuerzo, no habrá tampoco ciencia. El médico no será buen médico si no es un poco científico, y no será un poco científico si no es bastante inteligente. Ahora bien: es un error creer que a fuerza de enseñar técnica terapéutica se logrará dotar a un individuo de visión científica, y mucho menos hacerlo inteligente.

Asimismo, para que un hombre ejerza bien sus actos civiles, deberá educarse su moralidad afinando su sensibilidad para las normas éticas, robusteciendo su obediencia a los imperativos del deber; pero será estéril intentar todo esto si no se cuenta de antemano con una vigorosa potencia de voluntad, de entusiasmo, de energía básica.

Previa a la civilización transitoria de nuestros días, previa a la cultura de los últimos milenios, hay una forma eterna y radical de la vida psíquica, que es supuesto de aquéllas. Ella es, en última instancia, la vida esencial. Lo demás, incluso la cultura, es ya decantación de nuestras potencias y apetitos primigenios, es más bien que vida, precipitado de vitalidad, vida mecanizada, anquilosada.

Los grados superiores de la enseñanza podrán atender a la edu-

cación cultural y de civilización, especializando el alma del adulto y del hombre. Pero la enseñanza elemental tiene que asegurar y fomentar esa vida primaria y espontánea del espíritu, que es idéntica hoy y hace diez mil años, que es preciso defender contra la ineludible mecanización que ella misma, al crear órganos y funciones específicas, acarrea.

Pensando así, claro es que me aterra la proposición hecha por el señor Zozaya de que se lea el períodico en la escuela. Le estorban Hamlet y el Quijote, porque son del siglo XVII y hoy vivimos en el XX. La escuela ideal sería para mi opuesto gusto un instituto que hubiese podido permanecer idéntico desde los tiempos más salvajes del pasado y perdurar invariable en los tiempos más avanzados del futuro. Porque lo que ella ha de educar es inmutable en calidad y contenido; sólo es perfeccionable en intensidad.

A mi juicio, pues, no es lo más urgente educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora. Cuidemos primero de fortalecer la vida viviente, la *natura naturans*, y luego, si hay solaz, atenderemos a la cultura y la civilización, a la vida mecánica, a la *natura naturata*.

LA PARADOJA DEL SALVAJISMO

Hace dieciocho o veinte años sufrió España una epidemia de practicismo ingenuo y mal entendido. Un fenómeno particular de esa epidemia fue creer que el porvenir nacional e individual de los españoles estaba en la explotación minera. Numerosas familias hicieron que sus hijos, tuvieran o no la vocación de ello, siguiesen la carrera de ingenieros de minas. Cuando pocos años más tarde sobrevino la ruina de nuestra minería, los jóvenes ingenieros se encontraron, al concluir sus estudios, especializados en una función social sin horizonte favorable, y no pocos pagaron el error de sus padres con el fracaso de sus vidas.

Imagínese que se les hubiese sometido a la especialización, no ya en el postrer grado de la enseñanza, sino, como querrían los pseudopracticistas, desde la educación elemental. Habríanse obtenido hombres totalmente incapaces para un mundo donde hay escasas minas, como los esquimales de Heine resultaron inservibles para el cielo cristiano porque en él no existen focas.

No se me ocurre negar que la vida marcha siempre en un sentido de progresiva especialización. Pero es precisamente la aberración típica

de nuestra época olvidar que la vida primaria e indiferenciada perdura bajo este especialismo. Y no sólo perdura, sino que progresa también a su modo. Si llamamos al hombre relativamente exento de especialización —esto es, de cultura y civilización— hombre salvaje, yo diría que en el hombre culto perdura, como base de sustentación vital, el hombre salvaje, y que el progreso cultural procede paralelamente a un progreso en salvajismo. Esta palabra «salvajismo», cargada con su significación peyorativa, implica ya un error. Llamar salvaje al hombre primitivo porque posee menos instrumentos materiales, políticos e intelectuales que nosotros, es condenarlo íntegramente. Llamar al hombre actual civilizado significa, de paso, hacer su completa apología. Esto sería justo si la vida fuese sólo, o siquiera principalmente, funcionamiento de órganos dados, como creía el siglo XIX, sometido al influjo de Darwin. Pero es el caso que el funcionamiento de los órganos supone, por lo pronto, la creación de esos órganos, y además su conservación, regulación e impulsión. *La vida organizada, la vida como uso de órganos, es vida secundaria y derivada, es vida de segunda clase. La vida organizante es la vida primaria y radical.* La biología darwiniana comienza precisamente allí donde la vida, en sentido estricto, acaba. Darwin sólo pretende explicar cómo de ciertas formas dadas, unas perduran y otras sucumben; pero deja intacta la cuestión esencial, a saber: cómo esas formas dadas son dadas; cómo y por qué son creadas. Si el darwinismo fuese cierto, que no lo es, constituiría una biología de segunda clase. Hoy queda barrido de los laboratorios por una biología más fundamental que estudia la vida primaria. En vez de observar la supuesta lucha por la existencia que riñen entre sí las formas orgánicas, investiga el principal supuesto de esa lucha, que son sencillamente los luchadores (1).

Tal cambio de perspectiva biológica nos invita a atender esta humilde perogrullada: la cultura y la civilización, que tanto nos envanece, son una creación del hombre salvaje y no del hombre culto y civilizado. *La vida no organizada crea la organización*, y todo progreso de ésta, su mantenimiento, su impulsión constante, son siempre obra de aquélla. Esto aclara el hecho paradójico de que

(1) El carácter vulgar de este ensayo hace inoportuna la descripción detallada de lo que hoy es la biología en oposición a lo que fue en la segunda mitad del siglo XIX. Nada diría al lector ordinario una serie de títulos de obras y de nombres extranjeros. Espero, no obstante, que el entendido en estos problemas biológicos podrá recoger sin vacilación las alusiones que hago a trabajos determinados, y aun a escuelas enteras de la más reciente biología.

todas las grandes épocas de creación y renovación cultural han coincidido, o fueron precedidas, por una explosión de salvajismo: el siglo VI de Grecia, el siglo XIII, las centurias del Renacimiento, el friso del siglo XIX (1).

Como todos los *parvenus*, el *parvenu* de la civilización se avergüenza de las horas humildes en que inició su existencia y tiende a sigilarlas. El «progresista» de nuestro tiempo es el mejor ejemplar de esta clase; de aquí su fobia hacia el pasado, sobre todo hacia el hombre primitivo. Deslumbrado por las botas nuevas de la civilización actual, cree que el pretérito no puede enseñarnos nada, y mucho menos ese pasado absoluto, fuera ya de la cronología, que habita el hombre prehistórico.

En medio de la refinada cultura del siglo XVIII, inventor del progresismo, hubo, sin embargo, gentes capaces de tornar la vista hacia ese hombre originario. Los viajes de Bougainville y de Cook atrajeron la atención de los parisienses sobre la vida silvestre de Taití, o, como entonces se decía, de O'Taiti. Hubo un día en Versalles gran desbordamiento de simpatía hacia unos taitianos que consigo trajo el primero de estos navegantes, y que representaban la sencillez, la desnudez primigenias frente a la peluca, la enciclopedia y el maestro de baile. Muchos cortesanos se ofrecían para educar a aquellos indios importados; pero, según refiere la *Chronique de l'Oeil-de-boeuf*, una linda marquesa se interpuso diciendo: *Mais vous allez leur faire perdre leur joli naturel!* De aquel movimiento «primitivista» nació el alma de Rousseau, su retorno a la Naturaleza, y con ello el nuevo clima moral, político y estético del siglo XIX.

Sería, no obstante, tergiversar por completo mi pensamiento emparentarlo con el de Rousseau. Yo pido que se atienda y fomente la vida espontánea, primitiva del espíritu, precisamente a fin de asegurar y enriquecer la cultura y la civilización. Rousseau, por el contrario, odia éstas, las califica de desvarío y enfermedad, proponiendo la vuelta a la existencia primitiva. A mí, esto me parece una

(1) Los tiempos que ahora vivimos son de esta calidad. El gran público siente confusamente la impresión de que atraviesa la humanidad una hora de salvajismo. Habituado a oponer esta idea a las de cultura y civilización, no sospecha que dentro de ese salvajismo se está forjando toda una cultura y una civilización superiores. Por lo pronto, en el orden científico existe ya una renovación sólo comparable a la del Renacimiento. La ascensión obrerista que trae en su seno una nueva estructura política es, por lo pronto, una exaltación de lo primitivo social. Tal vez por eso ha llamado Rathenau al movimiento obrero una irrupción vertical de los bárbaros.

salvajada. El valor de la vida primitiva es ser fontana inagotable de la organización cultural y civil. Tomarla a ella misma como tipo ideal de organización es, claro está, una perversión como tantas otras en que abunda la obra de Rousseau. Situar, según él hace, al hombre primitivo en el bosque de Fontainebleau, más que un imposible retorno al salvaje, se me ha antojado siempre gana de hacer el Robinsón.

Esta valoración de la vida espontánea, y si se quiere denominarla así, de la vida salvaje del espíritu, es, al cabo, la misma que todo el mundo acepta sin darse cuenta de ello. Nada más general en nuestra época que la admiración por el hombre «antiguo», simbolizado en la obra de Plutarco. Lo mejor que sabemos decir de ciertas personalidades vigorosas es que tienen un carácter antiguo. Pues bien; si fuese ésta la ocasión para hacer la psicología del hombre de Plutarco, veríamos que lo que nosotros admiramos en él no son estos o los otros contenidos de su cultura —la cultura griega, que tanto estimamos por otras razones, es posterior al tipo psicológico que Plutarco describe—, sino ciertas cualidades psíquicas generales, como son el ímpetu para obrar y la energía para soportar, la solidaridad e interno acuerdo con que la persona se mueve y que le presta ese cariz de sustancia íntegra (hombre íntegro decimos aún por el hombre honrado), toda ella quieta o toda ella vibrante como el bronce y el mármol; en fin, la violencia de los apetitos, el envidiable afán que aquellos hombres sabían sentir por el mando o la riqueza, por la gloria o la sabiduría. Espíritus mucho menos complejos que los nuestros, eran, en cambio, más vitales; sus últimos resortes biológicos funcionaban con mucha mayor tensión y les hacia avanzar sobre el área de la existencia certeros y retemblando como dardos bien templados.

Pues bien; como Nietzsche repetía, citando a Joubert: «el salvaje no es sino el *antiguo moderno*», es el hombre de Plutarco sin Plutarco. Bajo la autoridad y prestigio que envuelve la cultura grecoromana, admiramos en el hombre antiguo al hombre primitivo (1).

(1) Para todo buen aficionado a Platón no es una novedad advertir la doble preocupación, en apariencia contradictoria, que le acompañó toda su vida. Por un lado, Platón, vecino de Atenas, mira constantemente con el rabillo del ojo a Esparta, ideal del griego culto, que simboliza la razón, la medida, la arquitectura, la ley política, y, en fin, a través del alma dórica de los pitagóricos y Parménides, la filosofía y la matemática. Mas, por otra parte, Platón dirige una y otra vez su divina mirada curiosa a los «bárbaros». Reconoce que no se pueden comparar con los griegos en gracia,

Una pedagogía que quiera hacerse digna de la hora presente y ponerse a la altura de la nueva biología tiene que intentar la sistematización de esta vitalidad espontánea, analizándola en sus componentes, hallando métodos para aumentarla, equilibrarla y corregir sus deformaciones.

No es, pues, lo que llamo educación de la espontaneidad cosa que ande próxima a la pedagogía de *Emilio*, como no se tome la semejanza en el sentido amplísimo de haber sido Rousseau uno de los jalones eminentes de la evolución de las ideas pedagógicas. «La primera educación —dice Rousseau— debe ser puramente negativa». «No hacer nada, no dejar hacer nada», añade. Pienso, por el contrario, que toda educación tiene que ser positiva, que es preciso intervenir en la vida espontánea o primitiva (1).

Lejos de abandonar la naturaleza del niño a su libérrimo desarrollo, yo pediría, por lo menos, que se potencie esa naturaleza, que se la intensifique por medio de artificios. Estos artificios son precisamente la educación. La educación negativa es el artificio que se ignora a sí mismo, es una hipocresía y una ingenuidad. La educación no podrá ser nunca una ficción de la naturalidad. Cuanto menos se reconozca como una intervención reflexiva e innatural, cuanto más pretenda imitar a la naturaleza, más se aleja de ella haciendo más complicada, sutil y refinada la farsa.

Se trata, pues, de una cosa muy distinta de la sensiblería naturalista de Rousseau, que indujo a que las damas amamantasen sus hijos en el teatro durante las representaciones de la ópera.

---

razón, cultura, civilidad. Pero... Platón siente en el fondo de sí mismo una extraña admiración indomable hacia los bárbaros, pese a su orgullo de heleno. Por fin, en el libro IV de la *República*, obligado a profundizar en los problemas psicológicos, descubre con súbita claridad el motivo de su estimación. Con vocablo aún impreciso dice: «El bárbaro no es sabio, pero es corajudo, impetuoso». No se olvide que, para el griego, el bárbaro es el hombre primitivo.

(1) Rousseau llamaría espontánea a toda la vida humana, inclusive la más especializada, siempre que se haya desenvuelto libre de todo influjo adventicio; yo llamo espontáneas sólo a ciertas funciones vitales perfectamente determinables, y que la psicología biológica puede metódicamente aislar.

PEDAGOGÍA DE SECRECIONES INTERNAS.—LA VIDA COMO SUMA Y COMO UNIDAD

De 1850 a 1900, por uno u otro camino, vía Darwin o vía Lamarck, se llegaba siempre a definir la vida esencial como una adaptación al medio (1). Tal modo de pensar conducía por fuerza a atender con excesiva predilección aquellas funciones orgánicas que operan directamente sobre el medio envolvente y que consisten, bien en amoldarse a él, bien en transformarlo. El pelo blanco de la liebre polar sería la aceptación, por su parte, del color de la nieve sobre que corre milenariamente. En cambio, sus zancajos y la velocidad de su carrera son adaptaciones más positivas; merced a ellas el animal huye, esto es, cambia un medio peligroso por otro favorable. En fin: la mano, sobre todo en el hombre, es el órgano ejemplar de la adaptación creadora, que consiste en transformar provechosamente el medio.

En estas funciones, el organismo confina inmediatamente con el medio, con el exterior; son funciones que concluyen fuera del individuo, y que, por tanto, podemos llamar externas. Las secreciones digestivas son, en este sentido, no menos externas que la locomoción o la aprehensión manual, puesto que actúan sobre la realidad exterior que, en forma de alimentos, ha sido introducida en el estómago (2).

Habituados los naturalistas a considerar las funciones externas como el prototipo de la acción vitalmente útil, no sabían bien qué pensar de muchos órganos interiores cuya función no parecía rozarse directamente con el medio. Así, toda la serie de glándulas ocupadas

(1) Así, Weissmann, último gran pontífice del «neodarwinismo»: «Todo es adaptación. Adaptación de hoy, de ayer o de los tiempos más remotos». *La teoría de la selección*, 1909.

(2) A fin de no complicar más este ensayo, doy por supuesto, según las ideas recibidas, que haya una sección de la funcionalidad orgánica susceptible de ser interpretada como una adaptación al medio. Pero claro es que ni mi opinión ni, lo que importa más, la de los biólogos actuales, admiten ese pacto. Los fenómenos de adaptación verdadera son sólo anormales. Basta recordar los hechos hoy conocidos de la nutrición y la inmunidad para convencerse de que la vida, más bien que una adaptación, parece un ataque al medio.

en segregar sustancias que son absorbidas difusamente por el organismo y en él desaparecen sin tropezar en ningún punto de su trayectoria con el mundo exterior. Miradas desde la teoría en uso, tales órganos y tal función de íntimas exudaciones parecían completamente inútiles. Ahora bien: la inutilidad es el escándalo biológico, como la contradicción es el escándalo lógico.

Por razones cuyo mero enunciado prolongaría indebidamente estas páginas, la biología de la adaptación propende a considerar la vitalidad como la suma de funciones singulares relativamente independientes. Vida, sería, según esto, ver + oír + andar + digerir..., como el río es la colección de los arroyos y riberas preexistentes. Esta propensión hacía olvidar o cegarse para todos aquellos fenómenos que presentan al ser vivo funcionando integralmente, de modo que cada una de sus funciones es operación del organismo entero. No hace mucho que comenzaron los laboratorios a estudiar con mayor cuidado todos estos procesos de unidad funcional (1). Merced a ello, se inicia una interpretación de la vida inversa de la tradicional: en lugar de aparecernos como una suma que resulta de ciertos sumandos previamente existentes, adquiere más bien el cariz de una división, esto es, de una especificación. La vitalidad es anterior y creadora de sus funciones concretas; el río es padre del arroyo (2).

Al amparo de esta tendencia, confesada tácita o aun inconsciente en muchos investigadores, se ha descubierto la profunda importancia biológica de aquellos órganos y funciones que antes parecían inútiles. No hay, por ventura, en la ciencia actual capítulo más revolucionario de las viejas concepciones que la doctrina de las secreciones internas (3). Ahora resulta que sin esas exudaciones íntimas nada funcionaría en el ser vivo. La glándula vierte su jugo en las canales sanguiníferas, y al través de su maravillosa red, acaso también por medio del sistema nervioso, hace llegar a los lugares más apartados del cuerpo su sustancia específica, excitando la actividad de aquéllos, deprimiéndola, equilibrando y regulando cada función con

---

(1) Véase A. Pi y Suñer, *La unidad funcional*, 1917.

(2) En 1879 decía ya el botánico De Bary: «No son las células quienes forman la planta, sino la planta quien forma la célula». Signo inequívoco de los tiempos es que un hombre tan cauteloso y de medias tintas como Oscar Hertwig considere esta fórmula como casi aceptable en su última obra: *La génesis de los organismos*, 1918. No cito a Letamendi, porque sus teorías unitarias de la vida son puras construcciones de vaga dialéctica.

(3) Véase Gregorio Marañón, *La doctrina de las secreciones internas*, 1915.

el resto. Considerando la acción excitadora como la más característica, Starling ha llamado a la sustancia básica de la secreción interna «hormona», lo «incitante». He aquí, pues, que la hormona no es útil para adaptación ninguna al mundo exterior; la secreción hormonal no concluye fuera del organismo, no es tangente al medio no vierte su influjo fuera, no es función externa; por el contrario, nace y termina en la intimidad fisiológica, vierte dentro, es función interna.

De esta sencilla averiguación ha nacido la rama más importante de la terapéutica actual, y gracias a ella la medicina se prepara a un gigantesco progreso. Ahora, para obtener el perfecto desarrollo de un órgano o la exactitud de su funcionamiento, no se atiende a él, no se actúa sobre él; antes bien, olvidándolo por completo, se acude a tratar en un plano más hondo de la fisiología esta o aquella secreción interna.

Aparte de sus aplicaciones médicas, dentro de la pura teoría biológica pertenecen las secreciones internas a la clase general de los fenómenos de regulación, que hoy van invadiendo la atención de los laboratorios. Ahora bien; frente a las funciones de adaptación y funcionamiento de los órganos representan las funciones de regulación un orden más profundo de la vitalidad, y están mucho más cerca que aquéllas de lo que he llamado vitalidad primaria. El uso que el cangrejo hace de sus pinzas es relativamente mecánico si se compara con el hecho de que ese mismo cangrejo, rota una de sus pinzas, hace nacer otra nueva en el mismo sitio de su cuerpo. Este es un fenómeno de regeneración, la cual Driesch y otros grandes naturalistas consideran como una forma especial de la regulación (1). Que un infusorio puesto en movimiento prosiga en la misma dirección, es relativamente mecánico en comparación con un cambio de trayectoria en ese movimiento. Jennings ha estudiado minuciosamente todas las variaciones del movimiento como casos de regulación (2). Y así sucesivamente, porque la lista no acabaría nunca.

Pasemos ahora a la vitalidad psíquica. También ella ha padecido los mismos errores y manías que la biología corporal durante la pasada centuria. Pero no son éstos lugar ni ocasión para hacer un esquema de la historia de la psicología en los últimos ochenta años. Lo que estrechamente importa a nuestro tema es que también, al observar la vida psíquica, hallamos, por lo pronto, funciones que,

---

(1) H. Driesch: *Die Philosophie des Organischen*, 1908.
(2) Jennings: *The Behavior of the lower organisms*, 1911.

sin dejar de ser psíquicas, cabe llamar externas en el sentido que arriba he fijado. La percepción proporciona una aprehensión adecuada del medio, la memoria conserva ésta, tesauriza nuestras noticias del mundo real, y las ciencias naturales, usando de aparatos mentales económicos —como la industria de sus máquinas—, amplían nuestra recepción del medio, restaurando el pasado y anticipando el porvenir. Asimismo la conciencia moral al uso adapta nuestros apetitos al contorno social, eliminando aquellas acciones nuestras que la colectividad castiga, o, cuando menos, reprueba. De este modo sabemos querer lo que, según normas objetivas —esto es, impuestas por el medio—, se debe querer.

Todas estas funciones vierten, pues, hacia fuera, confinan con el medio y son regidas por él, o directamente en vista de él.

Pero si penetramos alma adentro, hallamos estratos más profundos de vida psíquica, que no es fácil filiar como adaptaciones al medio; antes bien, parecerían audaces inadaptaciones. Y es curioso advertir, desde luego, que esa trastierra espiritual, esa fauna psíquica inadaptada, es mucho más rica, enérgica y abundante que la prudente y útil.

EL DESEO

Escojamos un ejemplo entre mil, perteneciente a nuestra vida de voluntad. En la conversación solemos usar, como equivalentes, las ideas de querer y desear. La observación psicológica muestra, sin embargo, que una y otra se refieren a fenómenos psíquicos muy distintos. Querer es querer la realidad de algo, y, por tanto, querer los medios que lo realizan. En última sustancia, es siempre un querer «hacer» algo. Desear, en cambio, es lo que solemos expresar con más rigor cuando hablamos de un «mero deseo». El deseo, en sentido estricto, implica el darse cuenta de que lo deseado es relativa o absolutamente imposible.

Pues bien; en el niño, esta diferencia no existe. Ignora que unas cosas son posibles y otras no. Su volición tiene un cariz anterior a esta diferencia entre querer y desear. Cuando la experiencia le va mostrando la imposibilidad de satisfacer ciertos apetitos, y la técnica para satisfacer otros, su voluntad propiamente tal se va retirando de muchas cosas que persisten, no obstante, como apetecibles, bien que irrealizables. El contacto con el medio selecciona del tesoro enorme de apetitos primarios unos pocos que resultan prácticos,

mientras el resto perdura desarticulado de su realización exterior, en calidad de «meros deseos». Ciertamente que nada puede ser querido si no ha sido antes objeto de un apetito primario; pero no todo lo que anhelamos lo queremos. De la cuna a la sepultura es la existencia una lucha de fronteras entre nuestras voliciones y nuestros deseos, y en cada instante podríamos hallar en nosotros una zona confusa donde no sabemos si nuestro querer es un mero desear o nuestro desear es ya un querer. Entre ambas provincias interiores hay ósmosis y endósmosis constantes. El deseo es un querer fracasado, es el espectro de una volición; mas, por otra parte, sigue en él viviendo el apetito primario, siempre presto a transformarse otra vez en voluntad cuando lo que ayer era imposible parece hoy realizable. El deseo nutre el querer, lo excita, gravita constantemente sobre él, moviéndolo a ampliarse, a ensayar una vez y otra la realización de lo que ayer era imposible. El deseo es, pues, una función interna. Impráctico si se le confronta con el medio, es útil como regulador de la voluntad y de otras funciones anímicas. Cuanto mayor sea nuestro repertorio de deseos, más grande es la superficie ofrecida a la selección en que se va decantando el querer. El deseo, por tanto, vierte su influjo dentro del organismo psíquico.

Es erróneo suponer que un simple aumento de posibilidades multiplica las voliciones. El «nuevo rico» no sabe qué querer; de aquí su falta de originalidad en las adquisiciones que hace, la mayor parte de ellas sin apetito verdadero. Se orienta en los deseos de los demás y compra lo que otros querrían. Contra lo que se cree, sin embargo, el «nuevo rico», el «indiano», el «emigrado», da un pequeño contingente al lujo social, aunque casos aislados y ruidosos muevan a pensar de otro modo. Es muy característico del hombre humilde que asciende rápidamente a la riqueza y no es de condición vanidosa seguir haciendo vida modesta por carecer de «necesidades» (1). Generalmente tarda una generación en desarrollarse la vena de los apetitos hasta henchir el cauce de las posibilidades económicas.

---

(1) Werner Sombart, en *El capitalismo moderno*, tercera edición, 1919, atribuye suma importancia para la evolución económica al apetito de lujo en los que alguna vez llama impropiamente *nouveaux riches*. El industrial que se enriquece, el capitalista, será «nuevo rico» en comparación con la nobleza feudal; pero es un tipo humano totalmente distinto de aquel que súbitamente, por un azar favorable de la economía social, resulta rico. El mismo Sombart hace notar, y es bien sabido de todo industrial perspicaz, que no basta con lanzar al mercado el nuevo producto, sino que se precisa una labor especial, a veces larga y difícil, para suscitar la «necesidad» de él.

Yo sospecho que si algún día se hace en serio la historia económica de España, aparecerá nuestra raza como mucho más pobre en deseos que en riqueza. Por este motivo no he podido nunca formar en el coro de laudes a la sobriedad ibérica, a la falta de necesidades del español. Debilidad en la secreción psíquica interna del deseo, trae consigo mengua de vitalidad e ineptitud para la cultura y la civilización, que son, a la postre, no más que el reboso y la sobra de aquélla.

En un artículo sobre «el arte fenicio» muestra Renan las vicisitudes de penuria y esplendor por que ha pasado Siria, según la varia condición de sus dueños. «Con el triunfo —dice— de los sarracenos y el Islam comienza la barbarie. La barbarie en este país es siempre el triunfo del beduíno, del hombre que tiene pocas necesidades» (1).

Una pedagogía de adaptación tenderá, movida por su miope utilitarismo, a podar en el niño y el adolescente toda la fronda del deseo, dejando sólo aquellos apetitos que el maestro juzga practicables. Con ello vendrá a hacerse cada vez más angosto el círculo de la voluntad y menos briosos los ímpetus de ensayo. Una pedagogía de secreciones internas cuidará, por el contrario, de fomentar los apetitos, formando un abundante *stock* de ellos en el alma juvenil.

Pero hay en nuestra vida psíquica fenómenos donde el carácter de función interna aparece con mayor pureza y rigor que en el deseo.

VIDA ASCENDENTE Y DECADENTE

Más a la intemperie que el cuerpo, presenta la psique su actuación como un todo solidario, como una unidad funcional. Nuestros pensamientos y apetitos singulares no aparecen juntos merced a un zurcido, sino que se les siente nacer de cierta raíz íntima y como manar de cierto hontanar profundo y único.

Para que se entienda lo que pretendo decir, atendamos, por lo pronto, no al conjunto, sino sólo a un menudo trozo de nuestra vida psíquica; los pensamientos e intenciones que sobre una persona tenemos y los actos que hacia ella ejecutamos, se revelan, si miramos bien, como concreciones particulares de un sentimiento inicial o previa actitud de simpatía o antipatía que, desde luego, surgió

(1) Renan: *Mélanges religieux et historiques.*

en nosotros respecto a ella. Lo mismo que las flores, hojas y frutas van saliendo del árbol según la ocasión de las estaciones y los cambios de clima, así de aquella emoción primera brotan nuestras opiniones, propósitos y actos hacia el prójimo. Todos ellos, sea cualquiera su contenido particular, van teñidos de aquel sentimiento inicial favorable o adverso. Un mismo juicio sobre dos personas distintas aparece, a lo mejor, ante nuestra visión íntima como cargado de electricidades contrarias. La censura que a alguien hacemos nace acaso en nosotros de un sentimiento de amor, mientras esa misma censura dirigida a otro sale envenenada de una fuente rencorosa.

Pues esas emociones matrices de nuestras ideas y actos se originan a su vez de una radical fluencia psíquica que lleva sobre sí toda nuestra fauna íntima, más aún, que la suscita o anula, la alimenta o deprime, la dirige o regula. Llamarla sentimiento es impropio, porque de ella nacen los sentimientos mismos y es menos concreta, más imprecisa que éstos. Es más bien como el pulso de vitalidad propio a cada alma, manantial que luego se deshace en los mil arroyos de nuestro pensar, sentir y querer, y que, deshecho en ellos, adopta las formas más claras, pero también más mecanizadas, de los cauces por donde fluye.

Alguna claridad obtendremos si decimos que ese pulso psíquico o, llamándolo impropiamente, ese sentimiento de vitalidad, es en unos hombres de tonalidad ascendente; en otros, de tonalidad descendente. Hay quien siente brotar su actuación espiritual de un torrente pleno de energía, que no percibe su propia limitación, que parece saturado de sí mismo. Todo esto nace en almas de este tipo con la plenitud magnánima de un lujo, como un rebosamiento de la interna abundancia. En este clima vital no se dan, por lo menos con carácter normal, las envidias, los pequeños rencores y resentimientos. Hay, por el contrario, en otros hombres un pulso vital descendente, una constante impresión de debilidad constitutiva, de insuficiencia, de desconfianza en sí mismos (1). No necesitan temperamentos tales compararse con otros individuos para encontrarse menguados. Lo típico de este fenómeno es que el sujeto siente su vivir como inferior a sí mismo, como falto de propia saturación. La fauna y la flora internas de este clima vital decadente llevan el estigma de su origen. Todo en ellas será pequeño, canijo, reptante, temblón,

(1) Han de entenderse estas palabras como refiriéndose exclusivamente a nuestra personalidad psíquica, aparte de nuestro bienestar o malestar corporales, cualquiera que sea la influencia de éstos sobre aquélla.

torvo. Es la atmósfera en que la envidia fructifica y el resentimiento sustituye a la actitud amorosa, la suspicacia a la generosidad (1).

Cuanta atención se preste a estas dos formas de pulso vital será escasa. De que dominen la una o la otra entre los hombres de una época depende todo: la ciencia como el arte, la moral como la política. En un caso, la historia asciende; la energía y el amor, la nobleza y la liberalidad, la idea clara y el buen donaire se elevan dondequiera sobre el haz planetario como espléndidos surtidores de vital dinamismo. En el caso opuesto, la historia declina, la humanidad se contrae estremecida por convulsiones de rencor, el intelecto se detiene, el arte se congela en las academias y los corazones se arrastran tullidos y decrépitos.

Del mismo modo, a poco que tratemos un individuo, percibimos inequívocamente a qué tipo de pulsación vital pertenece. Si es de tonalidad ascendente, nos sentimos, al apartarnos de él, como contagiados de su plenitud y mejorados por una inefable corroboración vital. Si es de tonalidad descendente, notamos que, sin saber por qué, se nos han cegado de pronto fuentes de interna actividad, que trozos de nuestra alma han caido en parálisis, que su periferia experimenta una rara contracción y encogimiento; en fin, que en nuestra atmósfera íntima soplan insólitas ráfagas de acritud.

No hay que esperar a la valoración ética de estos dos tipos de pulso vital. Antes que hable la ética, tiene derecho a hablar la pura biología. Sin salir de ella, desde el punto de vista estrictamente vital, nos aparece el uno como un valor biológico positivo, como vitalmente bueno; el otro, como un valor biológico negativo, como vitalmente malo. Luego vendrá la ética y habrá lugar para discutir si lo moralmente bueno y lo moralmente malo coinciden o no con esos otros valores vitales.

Por lo pronto, tenemos que asegurar la salud vital, supuesto de

---

(1) En los psicólogos alemanes se habla muy frecuentemente de un «sentimiento vital», *Lebensgefühl*. Con este nombre se alude, sin embargo, a un fenómeno muy distinto del que arriba menciono. Por «sentimiento vital» entienden ellos exclusivamente la suma o resultante de nuestras sensaciones orgánicas o intracorporales (sensaciones de tensión muscular, vasculares, vagosimpáticas, algedónicas, etc.), en que se funda esta impresión que solemos expresar diciendo: «Ahora me siento bien, o mejor, o mal». Excluye, pues, ese sentimiento del estado carnal la vida propiamente psíquica. Además es como un balance de innumerables sensaciones previamente dadas, no su fuente. Sea dicho de paso que aun en este sentido y por razones que no son del momento, me parece erróneo este concepto tan usado en la psicología contemporánea.

toda otra salud. Y el sentido de este ensayo no es otro que inducir a la pedagogía para que someta toda la primera etapa de la educación al imperativo de la vitalidad. La enseñanza elemental debe ir gobernada por el propósito último de producir el mayor número de hombres vitalmente perfectos. Lo demás, la bondad moral, la destreza técnica, el sabio y el «buen ciudadano», serán atendidos después (1). Antes de poner la turbina necesitamos alumbrar el salto de agua.

La pedagogía al uso se ocupa en adaptar nuestra vitalidad al medio; es decir, no se ocupa de nuestra vitalidad. Para cultivar ésta tendría que cambiar por completo de principios y de hábitos, resolverse a lo que aún hoy se escuchará como una paradoja, a saber: la educación, sobre todo en su primera etapa, en vez de adaptar el hombre al medio, tiene que adaptar el medio al hombre (2); en lugar de apresurarse a convertirnos en instrumentos eficaces para tales o cuales formas transitorias de la civilización, debe fomentar con desinterés y sin prejuicios el tono vital primigenio de nuestra personalidad.

Para ello se necesita aprender el tratamiento de las funciones psíquicas internas.

EL SENTIMIENTO

Entre éstas, las más profundas y eficaces son los sentimientos. Sería interesante, si el espacio no lo vedara, desarrollar con alguna minucia el paralelismo entre sentimientos y emociones, de un lado, y las secreciones internas de otro (3). Sabido es que la actividad sentimental constituye una de las grandes objeciones contra el darwinismo y, a la par, uno de los problemas más difíciles en biología. El sentimiento, por lo menos primariamente, carece de utilidad ex-

---

(1) Este sería el lugar para mostrar que ninguna de esas calidades es posible normalmente sino como emanación de una sana vitalidad. Pero las proporciones de este ensayo lo impiden.

(2) Nada más característico de la inversión a que se van sometiendo las ideas biológicas en nuestros días que los admirables ensayos de von Uexküll para estudiar la vida como una adaptación del medio al organismo. Su último libro, donde a grandes rasgos describe su sistema, ha sido publicado en la colección *Ideas del siglo XX*, con el título de *Ideas para una concepción biológica del mundo*.

(3) El atraso en que la psicología actual se encuentra respecto a los fenómenos sentimentales es sencillamente escandaloso y un síntoma in-

terna. Que al tocar con el dedo una llama experimente el sujeto una sensación de dolor es útil, porque provoca el movimiento de retirar la mano. Pero que esa sensación de dolor suscite además un sentimiento de desagrado, a veces tan vivo que lleva a contraer los músculos de la cara y a verter lágrimas, no parece de provecho alguno. A veces, el perjuicio es evidente. El miedo que la percepción de un peligro origina produce en ocasiones la paralización de la motilidad, impidiendo la huída oportuna.

Pero no voy ahora a perderme en esta sugestiva ruta de la biología del sentimiento y de los gestos expresivos que de él se disparan. Me basta hacer notar al lector la superfluidad del sentimiento mirado desde el punto de vista de las actividades externas. La alegría o la tristeza son funciones internas, inútiles si se las refiere a la periferia de la vida, a la adaptación exterior, pero de clara eficacia si se mira hacia el centro íntimo de la vida. Porque, en resolución, ese pulso vital de que antes hablaba se nutre, potencia y regula a sí mismo por medio de emanaciones sentimentales.

Cuando en una corriente eléctrica se abre o cierra un circuito prodúcense corrientes inducidas que reobran sobre la corriente primaria de donde nacieron. Muy semejante a este fenómeno físico es la fisonomía de los sentimientos. Presentad al niño la imagen de Hércules echándose al hombro el toro de Creta, o a Ulises sonriendo desde la marina mientras el Cíclope aúlla de dolor con el asta astuta clavada en la frente: en la fontana vital del niño se producirá un estremecimiento y de él brotará a poco una fluida oleada de cálida, irreal materia, que inundará el volumen entero de su alma. Es el entusiasmo, ardiente ráfaga íntima que cruza nuestro paisaje psíquico con todo el dinamismo exaltador de una primavera momentánea. Las porciones de la psique, que acaso estaban entumecidas y como solidificadas, vuelven a licuarse y fluir bajo el nuevo calor. Nos parece haber perdido de peso, nos sentimos capaces de todo, e inertes un momento antes, advertimos con sorpresa en nosotros una súbita posibilidad de heroísmo.

La alegría, la tristeza, la esperanza, la melancolía, la compasión, la vergüenza, la ambición, el rencor, la simpatía y otras innumerables fuerzas del sentimiento tienen este mismo carácter de flujo humo-

---

equívoco de lo que fue el alma de estos últimos ochenta años, afortunadamente transcurridos ya. Mis oyentes universitarios pudieron advertir la incalculable ampliación que cabe dar al estudio de los sentimientos en las seis lecciones sobre el amor y el odio que incluí en mi curso del año 1919.

ral, que en el cuerpo caracteriza a las secreciones internas (1). La terminología más antigua indica ya la percepción de que los sentimientos tienen una consistencia fluida en comparación, por ejemplo, con los conceptos que son contenidos psíquicos de contornos precisos y que, pulidos por la ciencia, adquieren rigorosas aristas hasta parecer geométricos diamantes. Así, melancolía significa propiamente «flujo negro», y nuestro idioma habla aún de buen humor y mal humor para denominar nuestro estado emocional. «Derramósele la melancolía por el corazón», dice Cervantes de Don Quijote en aquellos últimos capítulos tan delicadamente tristes.

EL MITO

Mediante reacciones sentimentales podemos, pues, favorecer o corregir el pulso radical de la vida psíquica. La técnica de estos influjos, la proporción o combinación en que deben suministrarse las corrientes emotivas es, sin duda, bastante complicada. Sin embargo, la importancia pedagógica de ciertas emociones corroborantes no ofrece lugar a duda. El niño debe ser envuelto en una atmósfera de sentimientos audaces y magnánimos, ambiciosos y entusiastas. Un poco de violencia y un poco de dureza convendría también fomentar en él. Por el contrario, deberá apartarse de su derredor cuanto pueda deprimir su confianza en sí mismo y en la vida cósmica, cuanto siembre en su interior suspicacia y le haga presentir lo equívoco de la existencia.

Por esto yo creo que imágenes como las de Hércules y Ulises serán eternamente escolares. Gozan de una irradiación inmarcesible, generatriz de inagotables entusiasmos (2). Un pedagogo practicista

---

(1) Zoología y botánica han llegado a describir, diferenciar y clasificar minuciosamente hasta dos millones de especies animales y vegetales, sin que nadie las tache de bizantinismo. En cambio, la psicología sale al frente de la fauna y la flora psíquicas, tal vez no menos ricas que las otras, con tres o cuatro docenas de conceptos, y aun ésos, toscos y mal diferenciados. Esto es imperdonable. La psique es infinitamente más ingeniosa que nuestra psicología. Yo espero que se nos deje a los psicólogos un amplio margen para más sutiles definiciones y clasificaciones.

(2) Lo que hoy son para nosotros fueron a la hora de su nacimiento. En el libro que sobre Platón ha publicado Wilamowitz-Moellendorf, el mejor conocedor de Grecia entre los vivientes, leo esto: «Has nacido bueno y puedes obrar certeramente con sólo querer. De tu propio esfuerzo de-

despreciará estos mitos y en lugar de tales imágenes fantásticas procurará desde el primer día implantar en el alma del niño ideas exactas de las cosas. «¡Hechos, nada más que hechos!», grita el personaje de los *Tiempos difíciles*, a quien luego hace coro monsieur Homais. Para mí, los hechos deben ser el final de la educación: primero, mitos; sobre todo, mitos. Los hechos no provocan sentimientos. ¿Qué sería, no ya de un niño, sino del hombre más sabio de la tierra, si súbitamente fueran aventados de su alma todos los mitos eficaces? El mito, la noble imagen fantástica, es una función interna sin la cual la vida psíquica se detendría paralítica. Ciertamente que no nos proporciona una adaptación intelectual a la realidad. El mito no encuentra en el mundo externo su objeto adecuado. Pero, en cambio, suscita en nosotros las corrientes inducidas de los sentimientos que nutren el pulso vital, mantienen a flote nuestro afán de vivir y aumentan la tensión de los más profundos resortes biológicos. El mito es la hormona psíquica (1).

El arte en general tiene, comparado con la ciencia, un carácter de función interna. Es él una fabulosa inadaptación al medio y vive entero de irrealizar, de trastrocar, de fantasmagorizar el mundo exterior. Por lo mismo, suele haber más vitalidad en el artista que en el científico, en el empleado o en el comerciante. Las personas exentas de sensibilidad y atención para el arte, esto es, los filisteos, son recognoscibles por un peculiar anquilosamiento de todas aquellas funciones que no son su estrecho oficio. Hasta sus movimientos físicos suelen ser torpes sin gracia ni soltura. Lo propio advertimos en el sesgo de su alma. Juzgado desde un punto de vista ampliamente vital, el «especialista» suele producir la impresión de un idiota. Y es que falta en él la potencia fundente y efusiva del arte, que mantiene siempre despierta la fluidez psíquica, azuzándola en todos sentidos, alerta y vivaz.

Pero no quiero yo ahora entrar en tan complejas cuestiones. Mi propósito en este ensayo se reducía a empujar la curiosidad de mis lectores habituales hacia problemas y aspectos pedagógicos poco

---

pende todo, y ni hombres ni dioses te estorbarán para que hagas lo que tienes que hacer. Para vencer, te basta con tu vigor, si sabes emplearlo. En estas palabras formularía yo lo que la leyenda de Hércules quería decir a los griegos». *Platón: Su vida y sus obras*, 1919.

(1) El libro de Cannon sobre *Dolor, placer y secreciones internas* daría algún derecho a afirmar que no tardará la terapéutica en usar metódicamente las impresiones poéticas y, en general, artísticas, como medicina para curar enfermedades corporales.

frecuentados. Algún día, en lugar más idóneo, tal vez vuelva sobre estas ideas con mejor orden y más amplitud, si entretanto no se me derrama por el corazón demasiada melancolía.

LA VIDA INFANTIL

Mi oposición a la escolaridad del *Quijote* no se funda en un practicismo miope. No me estorba el *Quijote* en la escuela porque sea un libro añejo, inadaptado a la realidad contemporánea; al contrario, me parece un libro de espíritu demasiado moderno para el ambiente de las aulas infantiles, que debe mantenerse perennemente antiguo, primitivo, siempre entre luces y rumores de aurora.

La discriminación entre lo que han de leer y no han de leer los niños debiera ser, por lo menos en principio, bastante clara, y derivarse como un corolario de la noción de vida infantil.

EL MEDIO VITAL

Pero no hay modo de acercarse con alguna pulcritud a la esencia de la vida infantil si antes no rectificamos las ideas recibidas sobre lo que es el medio. Para la biología del pasado siglo, el medio era, en definitiva, el mundo físicoquímico, un escenario único donde caen los individuos y las especies como en un contorno hostil y frente al cual no les queda otro papel que el de adaptarse con la mayor humildad posible. Si el medio no tolera un órgano o una función, la vida, servilmente, habrá de amputar aquél y atrofiar ésta.

Parejo pensamiento ha mantenido durante cincuenta años obturado el ingreso a la biología. Por la sencilla razón de que el mundo físicoquímico, el mundo compuesto de átomos, de iones, de energías, es indiferente a la vida. Los fenómenos vitales comienzan donde los fenómenos mecánicos concluyen. Ciertamente que una retina se compone de átomos, lo mismo que una piedra; pero cuando una retina ve una piedra, no es un átomo quien ve a otro átomo. La luz que la física investiga se resuelve, a la postre, en radiación eléctrica; pero la luz que ve el lince y no ve el topo no es radiación eléctrica, sino esa cosa mucho más simple que simplemente llamamos luz. El enamorado que se consume de deliquio contemplando el divino óvalo de la faz de la amada no se extasía ante una disposición oval de

átomos, y la liebre que huye del galgo no huye de una ecuación físicoquímica.

Medio biológico es sólo aquello que existe «vitalmente» para el organismo. La vida, antes de adaptarse al medio, antes de poder reaccionar frente a él, necesita de alguna manera recibirlo, sentirlo. Y como cada especie goza de aparatos receptores distintos, de una sensibilidad diferente, no podrá hablarse de un medio único e idéntico, al cual hayan de adaptarse todas. Compárese lo que para nosotros es el mundo formado por una fabulosa variedad de objetos, colores, sonidos, resistencias, que de tan múltiples maneras provocan constantemente la reacción de nuestro organismo, con el mundo que para las medusas existe. Estos animales primarios son como campanas cristalinas que flotan en profundidades medias del mar. Su alimento consiste en algas microscópicas, que atraviesan como prados móviles esas profundidades. Pues bien; la medusa ni ve, ni oye, ni olfatea, ni palpa. No tiene órgano de sensibilidad más que para una cosa: las variaciones de presión producidas por los cambios de densidad del agua. Todo su mundo se reduce a esta única peripecia: mayor presión o menor presión. Cuanto nosotros vemos en torno a ella, el ameno paisaje intramarino que el buzo contempla, no existe para la medusa. Su único problema vital es coincidir con las cañadas acuáticas, por donde pasan las nutritivas diatomeas. Y como éstas desvían su camino cuando la densidad del agua cambia, conviene a la medusa percibir a tiempo las variaciones de presión. En efecto, el sencillo aparato nervioso de la medusa siente el cambio de presión, y al punto dispara su aparato muscular: la campana cristalina se cierra como un paraguas, y el animal asciende hasta ponerse al nivel de las sabrosas algas errantes. Como se advierte, la medusa está maravillosamente adaptada al medio, se entiende al suyo, al escogido y creado por su sensibilidad (1). Puestos a resolver el problema vital de la medusa, nosotros fracasaríamos, porque carecemos de órgano apto para percibir las modificaciones de la densidad marina. Asimismo, la medusa haría muy mal papel enfrontada con el medio del hombre. Por esto carece de sentido preguntarse si el hombre o la medusa están mejor adaptados al medio. Cada especie, merced a su sensibilidad, selecciona del mundo infinito un reper-

---

(1) Uexküll: *Die Schwimmbewegungen von Rhizostoma pulmo*. Comunicaciones de la Estación Zoológica de Nápoles. Vol. 14, 1894. Véase el admirable libro del mismo autor *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlín, 1911.

torio de objetos, únicos que para el animal existirán y que, articulados en admirable arquitectura, formarán su contorno. Hay un mundo para el hombre y otro para el águila, y otro para la araña. No sólo el organismo se adapta al medio, sino que el medio se adapta al organismo, hasta el punto de que es una abstracción, cuando se habla de un ser vivo, atender sólo a su cuerpo. El cuerpo es sólo la mitad del ser viviente: su otra mitad son los objetos que para él existen, que le incitan a moverse, a vivir.

De aquí se desprende que para entender una vida, sea ella la que quiera, humana o animal, habrá que hacer antes el inventario de los objetos que integran su medio propio o, como yo prefiero decir, su paisaje (1).

LA PSICOLOGÍA DEL CASCABEL

La incomprensión de la vida infantil que solemos padecer procede de que juzgamos los actos de los niños suponiendo a éstos sumergidos en el mismo medio que nosotros. Partimos de nuestro mundo como de algo definitivo; y en vista de que el niño se mueve torpemente por este paisaje nuestro, consideramos la infancia como una etapa enfermiza, defectuosa, que la vida humana atraviesa para llegar a la madurez.

De aquí que la pedagogía tienda siempre a actuar contra la niñez del niño, a reducir cuanto puede su puerilidad, introduciendo en él la mayor cantidad posible de hombre. Las ideas de Froebel, que permitían la invasión del juego en la seriedad triste de las escuelas, sonaron durante mucho tiempo a paradoja. Y eso que la afirmación de los derechos infantiles hecha por Froebel no tiene carácter radical. Al fin y al cabo, Froebel usa arteramente del juego como de un mecanismo para educar al hombre en el niño; pero no porque el juego por sí mismo —esto es, la niñez por sí misma— le parezca cosa importante. Siempre se hace que la madurez gravite sobre la infancia, oprimiéndola, amputándola, deformándola.

Suele pensarse que el procedimiento mejor para obtener hombres perfectos consiste en adaptar desde luego el niño al ideal que tenga-

---

(1) Desde las *Meditaciones del Quijote* —1914— intento propagar esta idea del medio vital que, con más o menos claridad, va imponiéndose a la biología. Así, en estas mismas páginas de *El Espectador* y en la lectura hecha en 1915 ante el Ateneo de Madrid, «Meditación de El Escorial». (*Espectador*, VI, en este mismo volumen.)

mos del hombre maduro. En los artículos anteriores va insinuada la necesidad de iniciar un método inverso. La madurez y la cultura son creación, no del adulto y del sabio, sino que nacieron del niño y del salvaje. Hagamos niños perfectos, abstrayendo en la medida posible de que van a ser hombres; eduquemos la infancia como tal, rigiéndola, no por un ideal de hombre ejemplar, sino por un *standard* de puerilidad. El hombre mejor no es nunca el que fue menos niño, sino al revés: el que al frisar los treinta años encuentra acumulado en su corazón más espléndido tesoro de infancia.

Las personalidades culminantes suelen parecer algo pueriles al ciudadano mediocre. El comerciante —a mi entender, el tipo inferior del hombre— encuentra siempre un tanto infantil al poeta y al sabio, al general y al político; le parecen gentes que se ocupan de cosas superfluas y cuyo trabajo tiene siempre un aire de juego. Esta impresión que el filisteo recibe del hombre genial no es inmotivada; sólo que de esa propensión a gastar esfuerzo en lo superfluo ha nacido cuanto en el mundo hallamos de respetable, incluso los inventos, que, una vez logrados, enriquecen al mediocre mercader. Hay hombres que llevan en el ángulo de la pupila una inquietud latente, la cual hace pensar en un niño acurrucado y escondido, presto a dar el brinco genial sobre la vida, la carrera loca y alegre que proporciona el gran botín de la ciencia, del arte y del imperio. Sólo esos hombres me parecen estimables, y el resto es contabilidad.

Más arriba (1) he combatido la tendencia a creer que en la evolución de la cultura cada nuevo estadio suprime el anterior y todos ellos suponen la muerte previa del salvajismo. Del mismo modo se imagina que en el desarrollo del organismo, hasta su culminación, cada etapa implica la supresión de la antecedente; por tanto, que la madurez trae consigo la desaparición de la niñez en el hombre. Nada más falso. Hegel vio muy bien que en todo lo vivo —la idea o la carne— superar es negar; pero negar es conservar. El siglo XX supera al XIX en la medida que niega sus peculiaridades; pero esta negación supone que el siglo pasado perdura dentro del actual, como el alimento en el estómago que lo digiere.

Así, es la madurez no una supresión, sino una integración de la infancia. Todo el que tenga fino oído psicológico habrá notado que su personalidad adulta forma una sólida coraza hecha de buen sentido, de previsión y cálculo, de enérgica voluntad, dentro de la cual se agita, incansable y prisionero, un niño audaz. Este díscolo

(1) Véase «La paradoja del salvajismo».

personaje interior es el que nos hace tal vez reír en medio de un duelo, o decir una impertinencia a un grave magistrado, o seguir tomando el sol cuando el deber nos obliga a ausentarnos. Somos todos, en varia medida, como el cascabel, criaturas dobles, con una coraza externa, que aprisiona un núcleo íntimo, siempre agitado y vivaz. Y es el caso que, como el cascabel, lo mejor de nosotros está en el son que hace el niño interior al dar un brinco para libertarse y chocar con las paredes inexorables de su prisión. El trino alegre que hacia fuera envía el cascabel está hecho por dentro con las quejas doloridas de su cordial pedrezuela. Así, el canto del poeta y la palabra del sabio, la ambición del político y el gesto del guerrero son siempre ecos adultos de un incorregible niño prisionero.

Influidos por una psicología ya anticuada, queremos cegarnos ante el hecho palmario de que, en la realidad psíquica, el pasado no muere, sino que persiste, formando parte de nuestro hoy. Y no sólo perduran aquellos breves trozos de nuestro personal pretérito que recordamos, sino que todo él, íntegramente, colabora en nuestro ser actual, como en el fin de una melodía actúa su comienzo, inyectándolo de sentido peculiar.

El genial psiquiatra Freud descubre la génesis de muchas enfermedades mentales y de ciertas formas del histerismo en la explosión anómala que hace dentro del hombre adulto su niñez maltratada. Fue acaso una escena violenta presenciada en los primeros años, una cruda negativa de los padres a satisfacer un enérgico deseo del niño; el choque afectivo experimentado entonces forma a modo de un quiste o tumor psíquico que acompaña al alma en su crecimiento, deformándola, hasta el día en que explota como una carga de espiritual dinamita. ¡Cuántas veces, al mirar los ojos de un hombre maduro, vemos deslizarse por el fondo de ellos su niño inicial, que se arrastra, todavía doliente, con un plomo en el ala! (1).

Pues grande parte de la pedagogía actual —no obstante los progresos innegables, que comienzan con Rousseau y Pestalozzi— tiene el carácter de una caza al niño, de un método cruel para vulnerar la infancia y producir hombres que llevan dentro una puerilidad gangrenada.

Y todo ello por querer suplantar el paisaje natural del niño con el medio que rodea a las personas mayores.

---

(1) Esta es la idea inicial de Freud, que considero digna de no ser abandonada. Luego tomó su teoría un sesgo extravagante, concretando el origen de la psicosis en perturbaciones sexuales de la primera edad.

El medio vital, decía yo, no es el mundo, sino sólo aquel conjunto de objetos o porciones de ese mundo que existen vitalmente para el animal. La estructura de cada especie puede imaginarse como un cedazo o retícula que deja pasar ciertos objetos y elimina los restantes. Así el aparato visual del hombre percibe sólo los colores que se ordenan del rojo al violeta. No obstante, sabemos que existen más colores a ultranza del violeta, los cuales quedan detenidos por nuestra retina, ciega para ellos. Asimismo de entre los innumerables sonidos selecciona la audición humana los que median entre 20 y 40.000 vibraciones por segundo. Sin embargo, esta primera selección efectuada por los órganos sensoriales es sólo la primaria y más grosera. Tras éstos se halla la conciencia, con todos sus mecanismos psíquicos, ocupada en una más fina selección. Porque el hombre entero con todo su cuerpo y toda su alma viene a ser un órgano receptivo, viviente antena radiotelegráfica que recoge e intercepta los infinitos temblores de la realidad circunstante. Para reconocer esto basta con mentar el influjo que la atención ejerce. Sobre la superficie de sonidos que nuestro oído deja pasar realiza la atención una nueva faena selectiva, de modo que en cada momento no oímos todo lo que materialmente podríamos oír, sino sólo aquellos sones y ruidos que escoge nuestra atención pasiva o activa. Hay una sordera y una ceguera que no provienen de oídos y ojos, sino que se originan en nuestra intimidad psíquica y aniquilan innumerables objetos de nuestro contorno. Así, los que habitan junto a una catarata no perciben su estruendo, y, en cambio, si por azar cesa éste, oyen lo que menos podía pensarse: el silencio.

El medio, por tanto, no depende sólo de nuestra estructura corporal, sino también de nuestra estructura psicológica. Cada individuo posee un régimen de atención distinto, o, como suele decirse, «se fija» en unas cosas y se ciega para otras. El que es cazador y pasea por el campo con un agricultor nota pronto la diferencia entre el paisaje que ante sí tiene y el que existe para su acompañante. El agricultor, por ejemplo, no suele oír y, desde luego, no percibe distintamente los ruidos campesinos. Las lejanas voces de las aves no son por él reconocidas: los rumores mágicos de la campiña, que para el cazador son signos inequívocos de un claro lenguaje telúrico, no dicen nada al que vive en el campo con el fin de explotarlo. Vice-

versa, ciertos detalles de la campiña notados por éste escapan al cazador; pero, en definitiva, no puede negarse que el paisaje del cazador es mucho más rico en objetos que el del hombre agrícola. Cien veces hemos advertido, con sorpresa, lo poco que saben del campo los campesinos.

Este tema merecería por sí mismo ser desarrollado y nos llevaría directamente a las cimas más sugestivas de los problemas humanos. Al hilo de él descubriríamos que si el paisaje del labriego es menos henchido que el del cazador se debe a que aquél adopta ante el campo una actitud más utilitaria. El utilitarismo proporciona ciertamente mayor agudeza para percibir algunas cosas, pero es a costa de estrechar el horizonte vital. Cuanto más desprendida de intereses prácticos sea nuestra visión, más amplio y múltiple será nuestro contorno. Marta la hacendosa tuvo de Jesús una imagen mucho menos adecuada y completa que la extática María, la sublime y ardiente espectadora, absorta siempre en un aparente ocio contemplativo e impráctico.

Si entendemos por trabajo el esfuerzo que la necesidad impone y la utilidad regula, yo sostengo que cuanto vale algo sobre la tierra no es obra del trabajo. Al contrario, ha nacido como espontánea eflorescencia del esfuerzo superfluo y desinteresado en que toda naturaleza pletórica suele buscar esparcimiento. La cultura no es hija del trabajo, sino del deporte.

Bien sé que a la hora presente me hallo solo entre mis contemporáneos para afirmar que la forma superior de la existencia humana es el deporte. Algún día trataré de explicar por qué he llegado a esta convicción, mostrando cómo la marcha de la sociedad, junto con los nuevos descubrimientos de las ciencias, obligan a una reforma radical de las ideas en este punto y anuncian un viraje de la historia hacia un sentido deportivo y festival de la vida (1).

---

(1) Sólo a modo de media palabra para el buen entendedor, sea dicho lo siguiente: el ineludible triunfo del socialismo (que no es precisamente el «obrerismo») sobre el régimen capitalista equivale a arrebatar su predominio al tipo de hombre utilitario que ha imperado las ideas y los sentimientos durante casi dos siglos. Una vez transcurrido el período de turbulencias que todo cambio profundo trae consigo, el poder social pasará de manos del *homo economicus* o utilitario a manos de otro tipo humano antieconómico, inutilitario, esto es, vitalmente lujoso para quien vivir no es ganar, sino, al contrario, regalar. El centro de gravedad de la historia humana ha oscilado siempre, en ritmo constante, del utilitarismo a la generosidad, y viceversa. Muy probablemente, dentro de cincuenta años

Pero quede esta cuestión intacta para mejor oportunidad. Ahora se trata de filiar en dos palabras el medio natural del niño. ¿Cuál es el paisaje pueril? ¿Qué carácter general tienen los objetos que predominan en el contorno de la infancia? En la teoría por mí expuesta, a cada especie corresponde un pequeño mundo de objetos, y así como aquélla se reconoce por un cierto perfil general y permanente, sus objetos afines, su medio específico, tendrán también una específica silueta. Un mismo edificio sobre la larga estepa manchega presenta a Don Quijote rostro de castillo y hace a Sancho una mueca de venta.

Pues bien; yo diría que si comparamos el medio de las personas mayores con el de los niños salta pronto a la vista la diferencia. Los objetos que para el niño vitalmente existen, que le ocupan y preocupan, que fijan su atención, que disparan sus afanes, sus pasiones y sus movimientos, no son los objetos reales, sino los objetos deseables. Podrá ocurrir que a veces un objeto deseable sea además real; sin embargo, al niño le interesará porque es deseable, no porque sea real. Al hombre maduro le acontece lo inverso: le interesa lo real por serlo, aunque no sea deseable.

Suele decirse de la infancia y de su prolongación, la juventud, que «viven de ilusiones». El sentido que estas palabras arrastran me parece un poco erróneo: quiere indicarse con ellas que el niño imagina una realidad deliciosa muy diferente de la verdadera, y luego los años le van desilusionando; esto es, le van mostrando cómo lo que él suponía real no lo es. Si un infante pudiera entender estas palabras, yo pienso que nos miraría con la cara más pícara del mundo, como diciendo: «Señor mayor, padece usted una grosera equivocación. Para usted, precisamente por ser persona mayor, la cuestión de si algo es real o imaginario es la más importante, la que se instala en el primer término de sus preocupaciones. Pero a mí y a mis compañeros nos importa muy poco: sólo allá, en último término y con carácter muy borroso, se nos presenta esta cuestión. Lo que nos interesa es que las cosas sean bonitas. Pero dejemos esta conversa-

---

Europa estará dirigida, no por instituciones feudales, pero sí por hombres de espíritu mucho más parecido al de los señores feudales que al de los dueños del siglo XIX: financieros, abogados y periodistas.

ción frívola; señor mayor, hablemos en serio; cuénteme usted un cuento».

El individuo normal, al pasar de niño a hombre, no sufre una desilusión. Los «desilusionados» son casos anómalos y, desde luego, patológicos. El tránsito de la niñez a la madurez significa simplemente un cambio de régimen vital: el alma que antes gravitaba hacia lo deseable, ahora gravita hacia la realidad. Dejad correr un poco el tiempo y veréis que el individuo, ingresando en un tercer régimen psicológico, comienza a gravitar hacia algo que ni es real ni puramente imaginario, a saber, hacia el pasado. Es la etapa postrera, es la vejez. ¿Habéis notado la heroica energía que el anciano derrocha para no enterarse de la realidad presente? Desinteresado de ella, desarticulado de ella, libertado de ella, su espíritu, como el heliotropo, experimenta una patética torsión hacia los días solares de su adolescencia. Del mismo modo, el niño goza de un poder gigantesco para eliminar las realidades, es decir, las cosas según son. Su almita, como una fina retícula que puesta en el arroyo intercepta todo detritus sólido y deja pasar únicamente la clara danza fluida del agua, que cauce abajo corre y canta, elimina lo real y se queda sólo con lo deseable; esto es, con las cosas según debían ser.

¿De dónde salen los objetos deseables? Todo hecho, toda cosa que llega a punzar la periferia de nuestra alma provoca en ella dos reacciones, en cierta manera, antagónicas. Por una parte, nuestra razón comienza a trabajar, según sus leyes, en torno al nuevo objeto intruso: todo su trabajo va guiado por el afán de obtener una noción exacta de él, de elaborar una copia intelectual que fielmente lo transcriba tal y como es. Por este camino llegamos a conocer la realidad: nuestra mente fabrica historia. Mas de otra parte, nuestra fantasía sale a recibir el hecho recién llegado, y, en vez de contentarse, como la razón, con reflejarlo exactamente, penetra audazmente en él, lo hace pedazos, aleja algunos de ellos, se queda con otros, acaso funde éstos con elementos de otras cosas, en una palabra, descompone la realidad y obtiene un nuevo objeto compuesto sólo de ingredientes selectos. Frente al objeto real que la razón descubre nace así el objeto deseable o *desideratum* que la fantasía, orientada por el deseo, construye. Nuestra mente fabrica leyenda.

No hay cosa que al llegar a nosotros no suscite esta doble reacción: historia y leyenda. Unas veces dominará aquélla, otras ésta. A menudo el halo legendario que se forma en torno al objeto o suceso puesto en contacto con nuestra fantasía es prácticamente imperceptible. Faltar no falta nunca; es más, la leyenda ocupa tanta porción

de nuestro paisaje, que no acertamos en muchos casos a separarla de la realidad, ni siquiera nos damos cuenta de que es leyenda. Las nociones más estrictas de la ciencia ruedan por el alma del sabio envueltas en magníficas resonancias legendarias. No se olvide que de una cosa llamada «positivismo» ha podido hacerse una religión; por tanto, un mito. En fin, la idea misma de ciencia es una leyenda, un *desideratum* que ni ha sido ni será nunca rigorosamente realidad.

Ofrece, pues, el mundo en su conjunto y en cada una de sus partes dos vertientes: la histórica y la legendaria, la real y la deseable. Hay individuos con mayor capacidad para percibir la una que la otra, temperamentos hiperpoéticos e hipopoéticos. Aunque en España no es muy frecuente, todos hemos tropezado alguna vez con un hombre que, al hablar de cosas y personas, del presente, del pasado o del porvenir, parecía dotar a cuanto nombraba de un brillo divino que hacía nuevos para nosotros los objetos más habituales. Sentíamos que, evocadas por su alma generosa, llegaban las cosas a nosotros como por vez primera, cargadas de sugestivas irradiaciones, despertando en nuestro corazón insospechados deseos y ansias de vivirlas. Todo se acercaba a nuestra sensibilidad mágicamente recamado y en la aureola rutilante de una transfiguración. Y, sin embargo, no había en ello nada de fantasmagoría, ni nos hablaba sólo de cosas espléndidas. Lo humilde seguía siendo humilde, y enfermo lo enfermo. Pero el secreto don de su voz hacía que súbitamente la humildad y la enfermedad mismas cobrasen una gracia inesperada, y, sin dejar de ser lo que son, se tornasen en calidades amables y atractivos poderes. Durante un rato nuestro paisaje perduraba deliciosamente incendiado: todo nos impulsaba a vivir, todo era incitante, todo atraía nuestro esfuerzo. Poco después el incendio se borraba y el sordo contorno habitual reaparecía tristemente, como las áureas arquitecturas que el crepúsculo prende en el ocaso son disueltas en gris y ceniza por la noche vecina. Este es el temperamento hiperpoético que arranca al mundo su antifaz de realidad y descubre su eterna faz deseable.

Comparado con las personas mayores, el niño es un heroico creador de leyendas. Cuanto toca su alma queda transfigurado, y su paisaje se compone casi exclusivamente de *desiderata*. Todo lo que ve en torno suyo es como debía ser, y lo que no es así no lo ve. Los vicios mismos, hasta la muerte y el crimen, quedan purificados por su alquimia espiritual y le presentan sólo su vertiente atractiva. Mi hijo, que tiene una sensibilidad de caballerito de la Tabla Redonda, prefiere, sin embargo, entre sus juegos, aquel en que pueda hacer de

ladrón. Y es que su alma sólo deja pasar del ladrón real aquellas cualidades en efecto deseables: la audacia, la serenidad, el afán de aventuras. Del mismo modo, la muerte es para los niños una variación del escondite: el hombre se ausenta para reaparecer en medio de la alegría general. Por eso, en los cuentos de hadas, la muerte suele ser la carrerilla que se toma para una resurrección.

Esta literatura, genuinamente infantil, ha proyectado, sin darse cuenta, el secreto de la psicología pueril sobre ciertos objetos simbólicos, dotados de mágica eficiencia. La *¡Mesita, componte!*, la varita de virtudes poseen la gracia de convertir el universo en un paisaje habitado por cosas deseadas.

Pues bien; la auténtica varita de virtudes es el alma misma del niño.

1920 (1).

---

(1) [Este ensayo se publicó inicialmente en el diario *El Sol*, a partir del 16 de marzo.]

MEDITACIÓN DEL MARCO

BUSCANDO UN TEMA

En esta habitación donde ahora escribo hay muy pocas cosas; pero entre ellas, dos grandes fotografías y un pequeño cuadro, que en las horas de forzado ocio, de enfermedad o de fatiga, atraen con preferencia mi atención. Las dos fotografías se hacen frente desde dos paredes opuestas. Una reproduce la figura de la Gioconda que está en el Museo del Prado; la otra el *Hombre con la mano al pecho*, que pintó el frenético griego de Toledo. Este personaje desconocido es una fisonomía apasionada e incandescente que modera con el peso de su mano una incurable exaltación cordial y mira el mundo con ojos febriles. La blanca gola emite una estelar fosforescencia; la barba aguda parece estremecerse, y sobre el negro traje, bajo el corazón, el puño de oro del estoque da un perpetuo latido de fuego. Siempre he pensado que esta figura era la más cabal representación de Don Juan, se entiende de Don Juan según mi manera de interpretarlo, que discrepa un poco de las usadas. A su vez, la Gioconda, con sus cejas depiladas y su elástica carne de molusco, con su sonrisa de doble filo, que es a la par de atracción y esquivez, simboliza para mí la extrema feminidad. Como Don Juan es el hombre que ante la mujer no es sino hombre —ni padre, ni marido, ni hermano, ni hijo—, es la Gioconda la mujer esencial que conserva invicto su encanto. Madre y esposa, hermana e hija son los precipitados que da la feminidad, las formas que la mujer reviste cuando deja de serlo o todavía no lo es. La mayor parte de las mujeres tienen de mujer sólo una hora en su vida, y los hombres suelen ser Don Juan no más de unos momentos. Si dilatamos estos momentos, prolongán-

dolos sobre toda una existencia, formaremos la ideal figura de Don Juan y de Doña Juana. Porque esto es la Gioconda: Doña Juana. Así, estas dos fotografías, desde sus paredes fronteras, son tal para cual. Victorioso de todas las demás mujeres, era interesante hacer sufrir a Don Juan la mayor experiencia sometiéndolo al influjo de Doña Juana. ¿Qué pasará? La habitación en que ahora escribo es el laboratorio psicológico donde se verifica el experimento. Al caer de la tarde sobre todo, cuando la retaguardia de la luz combate en los ángulos de la estancia con la tiniebla invasora, se dispara entre ambas fotografías un dinámico canje de energías. Yo me he complacido más de una vez en sorprender el tácito diálogo, la ofensiva y defensiva de los dos cartones simbólicos, que, como castillos pirotécnicos, se lanzan mutuamente, al través del aposento, bengalas sentimentales.

Ya que he de escribir un pliego más, a fin de colmar las dimensiones de este tomo, ¿por qué no hacerlo sobre este tema? Hay, sin embargo, un inconveniente. Este grave tema de amor y de dolor no cabe en un pliego: requeriría docenas de ellos, y ahora se trata de escribir uno solo.

Busquemos un tema más humilde. Tal vez el pequeño cuadro que pende a la izquierda del *Hombre con la mano al pecho*. Es un paisaje de Regoyos, el más humilde de los pintores, Fra Angélico de los glebas y los sotos, que parecía ponerse de rodillas para pintar una col. Se trata de un rincón del Bidasoa: un área mansa de verdes hortalizas, vagos al fondo los montes plomizos de Francia, nubes ingrávidas en lo alto, curvas del río sinuoso, un pueblo refulgente que el sol orifica con su último rayo, y el puente internacional, sobre el que corre, única nerviosidad en medio de la vaporosa calma, un trenecito apresurado. El humo de la locomotora se desvanece en el aire, y cuando ya va a borrarse, le vemos renacer de sí mismo, y así indefinidamente. Este continuado ritmo de la muerte y resurrección del humito dota al cuadro de una como vital pulsación que lo mantiene en inmarcesible actualidad.

¿No podría llenarse un pliego con todo lo que este menudo cuadro sugiere? Desgraciadamente, no. Nada más fácil que escribir sobre este cuadro varios pliegos; pero uno, uno solo, imposible. El lector no sospecha los apuros que un hombre pasa para escribir un solo pliego. ¡Son de tal suerte maravillosas las cosas todas del mundo! ¡Hay tanto que decir sobre la menor de ellas! ¡Y es tan penoso amputar a un asunto arbitrariamente sus miembros y ofrecer al lector un torso lleno de muñones!

Busquemos, pues, un tema todavía más humilde que el humilde cuadro del humilde pintor. Por ejemplo: su marco dorado. Hagamos una breve meditación sobre el marco. Aun reducido así el propósito, es seguro que no podremos hacer más que despuntarlo.

MARCO, TRAJE Y ADORNO

Viven los cuadros alojados en los marcos. Esa asociación de marco y cuadro no es accidental. El uno necesita del otro. Un cuadro sin marco tiene el aire de un hombre expoliado y desnudo. Su contenido parece derramarse por los cuatro lados del lienzo y deshacerse en la atmósfera. Viceversa, el marco postula constantemente un cuadro para su interior, hasta el punto de que, cuando le falta, tiende a convertir en cuadro cuanto se ve a su través.

La relación entre uno y otro es, pues, esencial y no fortuita; tiene el carácter de una exigencia fisiológica, como el sistema nervioso exige el sanguíneo, y viceversa; como el tronco aspira a culminar en una cabeza y la cabeza a asentarse en un tronco.

La convivencia de marco y cuadro no es, sin embargo, pareja a la que primero ocurriría compararsele: la del traje y el cuerpo. No es el marco el traje del cuadro, porque el traje tapa el cuerpo, y el marco, por el contrario, ostenta el cuadro. Es cierto que a menudo deja el traje al descubierto una parte del cuerpo; pero esto nos parece siempre una pequeña locura que el vestido comete, una negación de su deber, un pecado. Siempre la cantidad de superficie corporal que el traje descubre guarda proporción con la que oculta, de suerte que al hacerse aquélla mayor que ésta, deja el traje de ser traje y se convierte en adorno. Así, el cinturón del salvaje desnudo tiene carácter ornamental y no indumentario.

Pero tampoco es el marco un adorno. La primera acción artística que el hombre ejecutó fue adornar, y ante todo, adornar su propio cuerpo. En el adorno, arte primigenio, hallamos el germen de todas las demás. Y esa primera obra de arte consistió sencillamente en la unión de dos obras de la naturaleza que la naturaleza no había unido. Sobre su cabeza puso el hombre una pluma de ave, o sobre su pecho ensartó los dientes de una fiera, o en torno a la muñeca se ciñó un brazalete de piedras vistosas. He ahí el primer balbuceo de ese tan complejo y divino discurso del arte.

¿Qué misterioso instinto indujo al indio a poner sobre su cabeza una lucida pluma de ave? Sin duda, el instinto de llamar la aten-

ción, de marcar su diferencia y superioridad sobre los demás. La biología va mostrando cómo es aún más profundo que el instinto de conservación el instinto de superación y predominio.

Aquel indio genial sentía en su pecho una confusa idea de que valía más que los otros, de que era más hombre que los otros; su flecha sibilante era en el tupido bosque la más certera e iba rauda a buscar bajo el ala la vida del ave con plumas preciosas. Esta conciencia de superioridad yacía muda en su interior. Al poner sobre su cabeza la pluma, creó el indio la expresión de esa íntima idea que de sí mismo tenía. La pluma sobre él, ¿era tan sólo para que los demás la mirasen? No; la pluma vistosa era más bien un pararrayos con que atraer las miradas de los otros y verterlas luego sobre su persona. La pluma fue un acento, y el acento no se acentúa a sí mismo, sino a la letra bajo él. La pluma acentúa, destaca la cabeza y el cuerpo del indio; va sobre él como un grito de color lanzado a los cuatro vientos.

Todo adorno conserva ese sentido, que se hace patente en el trazo oblicuo e indicativo de la pluma sobre la frente del salvaje: atrae sobre sí la mirada, pero es con ánimo de hincarla sobre lo adornado. Ahora bien: el marco no atrae sobre sí la mirada. La prueba es sencilla. Repase cada cual sus recuerdos de los cuadros que mejor conoce, y advertirá que no se acuerda de los marcos donde viven alojados. No solemos ver un marco más que cuando lo vemos sin cuadro en casa del ebanista; esto es, cuando el marco no ejerce su función, cuando es un marco cesante.

LA ISLA DEL ARTE

En vez de atraer sobre sí la mirada, el marco se limita a condensarla y verterla desde luego en el cuadro. Pero no es ésta su principal eficacia.

La pared donde cuelga la obra de Regoyos no tiene más de seis metros. El cuadro desplaza una mínima parte de ella, y, sin embargo, me presenta un amplio trozo de la región bidasotarra: un río y un puente, un ferrocarril, un pueblo y el curvo lomo de una larga montaña. ¿Cómo puede estar todo esto en tan exiguo espacio? Evidentemente, está sin estar. El paisaje pintado no me permite comportarme ante él como ante una realidad; el puente no es, en verdad, un puente, ni humo el humo, ni campo la campiña. Todo en él es pura metáfora, todo en él goza de una existencia meramente virtual. El cuadro, como la poesía o como la música, como toda

obra de arte, es una abertura de irrealidad que se abre mágicamente en nuestro contorno real.

Cuando miro esta gris pared doméstica mi actitud es forzosamente de un utilitarismo vital. Cuando miro al cuadro ingreso en un recinto imaginario y adopto una actitud de pura contemplación. Son, pues, pared y cuadro dos mundos antagónicos y sin comunicación. De lo real a lo irreal, el espíritu da un brinco como de la vigilia al sueño.

Es la obra de arte una isla imaginaria que flota rodeada de realidad por todas partes. Para que se produzca, es, pues, necesario que el cuerpo estético quede aislado del contorno vital. De la tierra que pisamos a la tierra pintada no podemos transitar paso a paso. Es más: la indecisión de confines entre lo artístico y lo vital perturba nuestro goce estético. De aquí que el cuadro sin marco, al confundir sus límites con los objetos útiles, extraartísticos que le rodean, pierda garbo y sugestión. Hace falta que la pared real concluya de pronto, radicalmente, y que súbitamente, sin titubeo, nos encontremos en el territorio irreal del cuadro. Hace falta un aislador. Esto es el marco.

Para aislar una cosa de otra se necesita una tercera que no sea ni como la una ni como la otra: un objeto neutro. El marco no es ya la pared, trozo meramente útil de mi contorno; pero aún no es la superficie encantada del cuadro. Frontera de ambas regiones, sirve para neutralizar una breve faja de muro y actúa de trampolín que lanza nuestra atención a la dimensión legendaria de la isla estética (1)

Tiene, pues, el marco algo de ventana, como la ventana mucho de marco. Los lienzos pintados son agujeros de idealidad perforados en la muda realidad de las paredes, boquetes de inverosimilitud a que nos asomamos por la ventana benéfica del marco. Por otra parte, un rincón de ciudad o paisaje, visto al través del recuadro de la ventana, parece desintegrarse de la realidad y adquirir una extraña palpitación de ideal. Lo propio acontece con las cosas lejanas que recorta la inequívoca curva de un arco (2).

---

(1) Recuérdese la etimología de isla, vocablo que viene de *insula*. La raíz *sul* significa —como *sal*— la idea de brincar, saltar. Así, *in-sula* es el trozo de tierra, el peñasco que ha saltado en medio del mar.

(2) Nótese que este tinte de irrealidad aumenta cuanto mayor es la distancia entre el arco o ventana y lo visto a su través, de manera que no percibimos los planos intermedios y quedan ocultos los caminos reales por los que podríamos llegar hasta lo visto.

EL MARCO DORADO

Confirma esta manera de interpretar la función del marco el hecho indubitable del triunfo, confirmado durante siglos, del marco dorado sobre todos los demás. Si se pretende interrumpir nuestra ocupación con lo real, nada mejor que presentarnos algo remoto de toda semejanza con las cosas de la naturaleza, las cuales, más o menos, nos plantean siempre problemas prácticos. Ahora bien; toda forma, por estilizada que sea, conserva una alusión a los objetos reales de que ha sido alquitarada. El más puro y geométrico ornamento, el meandro o la voluta, guarda una indestructible resonancia de alguna forma natural, como en el viejo caracol pescado hace mil años repercute todavía el rumor de las resacas atlánticas. Sólo lo informe se halla libre de alusiones a lo real.

El predominio del marco dorado se debe, tal vez, a que es la purpurina la materia que da mayor cantidad de reflejos, y el reflejo es aquella nota de color, de luz, que no lleva en sí forma ninguna de cosa, que es puro color informe. Los reflejos de un objeto metálico o vidriado no son atribuidos a él por nosotros como le es atribuido el color de su superficie. El reflejo no es del que refleja ni del que se refleja, sino más bien algo entre las cosas, espectro sin materia. Por esta razón, porque no tiene forma ni es forma de nada, no acertamos a ordenar nuestra visión de él y suele producirnos deslumbramiento.

Así, el marco dorado, con su erizamiento de fulgores agudos, inserta entre el cuadro y el contorno real una cinta de puro esplendor. Sus reflejos, obrando como menudas dagas irritadas, incesantemente cortan los hilos que, sin quererlo, tendemos entre el cuadro irreal y la realidad circundante. Parejamente, a la entrada del Paraíso se halla un ángel blandiendo una espada de fuego, es decir, como un reflejo en el puño.

LA BOCA DEL TELÓN

La boca del telón es el marco de la escena. Dilata sus anchas fauces como un paréntesis dispuesto para contener otra cosa distinta de las que hay en la sala. Por eso, cuanto más nulo sea su ornamento, mejor. Con un enorme y absurdo ademán nos advierte que en el *hinterland* imaginario de la escena, abierto tras él, empieza el

otro mundo, el irreal, la fantasmagoría. No admitamos que la boca del telón abra ante nosotros su gran bostezo para hablarnos de negocios, para repetir lo que en su pecho y en su cabeza lleva el público: sólo nos parecerá aceptable si envía hacia nosotros bocanadas de ensueño, vahos de leyenda.

FRACASO

El intento de escribir un pliego sobre el marco fracasa, como era de prever. Tenemos que concluir cuando empezábamos a empezar. Ahora debíamos hablar del sombrero y la mantilla como marcos del rostro femenino. Tendremos que renunciar. Luego convendría plantearse el sugestivo tema de por qué el cuadro en China y Japón no suele tener marco. Pero ¿cómo tocar este asunto que implica la diferenciación radical entre el arte del Extremo Oriente y el occidental, entre el corazón asiático y el europeo? Para entenderlo sería preciso sugerir antes por qué el chino se orienta hacia el Sur y no hacia el Norte, como nosotros; por qué en los lutos viste de blanco y no de negro; por qué comienza a edificar sus casas por el tejado y no por el cimiento; en fin, por qué cuando quiere decir que *no* mueve la cabeza de arriba abajo, como nosotros cuando queremos decir que *sí*.

Abril 1921.

EL ESPECTADOR - IV

(1925)

INCITACIONES

ELOGIO DEL «MURCIÉLAGO»

I

El «murciélago» de quien premedito un elogio no es el volátil vespertino que inquieta con su vuelo de trapo los crepúsculos cálidos. Este «Murciélago» es el espectáculo así llamado que unos artistas rusos presentaron el último invierno en París y ahora se anuncia al público de Madrid. Consiste en una serie de escenas muy breves y del más vario carácter: bailes, canciones, coros, cuadros plásticos, bufonadas. Viene a ser este espectáculo el hermano menor, humorístico y perdidamente romántico, de las famosas danzas moscovitas; al menos, tiene con ellas una dimensión común: el efecto que produce en el público occidental.

Se ha escrito mucho sobre los *ballets* rusos; cada uno de ellos ha sufrido la crítica y gozado el ditirambo. No obstante, se ha desatendido lo que, a mi juicio, da mayor relieve a su aparición. Porque ya hoy vemos claramente que apenas si hay alguna de sus producciones que no sea de valor muy problemático. Comenzamos a sospechar que lo valioso en esta empresa artística no es el acierto de todas sus creaciones, ni siquiera de una determinada. Aunque cada una de estas danzas, en su singularidad, nos parezca fracasada, salimos del teatro satisfechos, al revés de lo que acontece con los espectáculos tradicionales. Del drama, comedia u ópera al uso salimos siempre descontentos, aunque no podamos reprochar nada a la obra que acabamos de presenciar. Lo insuficiente del viejo arte teatral es el género mismo, y lo acertado en estos ensayos rusos es su carácter genérico. Como a mí, a muchos occidentales han revelado las danzas rusas qué cosa sea verdaderamente un espectáculo. No lo sabíamos; era una emoción que faltaba en nuestra experiencia. Cuando leemos las notas que, estremecido aún de deleite, vertía Stendhal sobre un

papel al volver del teatro de la Scala, en Milán, o de la Ópera, en París, nos cuesta no poco trabajo reconstruir la situación espiritual de que brotaron. Casi todas las noches, y merced a unos cuantos sueldos, era Stendhal feliz durante un par de horas, sentado en su luneta. En la biografía de Augusto Comte puede verse cómo el grupo de positivistas ingleses, que, dirigido por Stuart Mill, subvenía a la existencia del filósofo francés, tuvo que inscribir una partida para pagarle un abono a la Ópera. Comte insistía en que era para su obra una necesidad asistir a la nocturna diversión. Ambas cosas, que la ópera sea un placer eficaz y que un placer sea una necesidad, ¿no nos parecen sobremanera extemporáneas?

Es ello más significativo de lo que a primera vista puede parecer. Con evidente error suele aún creerse que lo que mejor califica una época o un pueblo es la manera de comportarse en las actividades «serias», útiles o ineludibles de la vida. Por esta razón se busca el perfil histórico de cada edad analizando la organización de su hacienda, el estado de su industria, los usos de su régimen político. Y, sin embargo, en nada de esto se expresa con pureza suficiente el espíritu individual o colectivo. Las acciones utilitarias del individuo o de la sociedad no dependen sólo de ellos; cada cual hace lo que puede, lo que las circunstancias le imponen y le permiten. El hombre de Calcuta y el de París, cuando quieren transportar algo usan idénticamente de la rueda. En cambio, se diferencian cuando se ponen a soñar. Ensueños e ideales emanan directamente de nuestra intimidad y son su auténtica manifestación.

En su *Manual de Etnología* (1911) advierte Graebner que no se puede determinar la procedencia de un remo atendiendo sólo a su forma útil. Porque la finalidad de movilizar a brazo una embarcación impone a todos los hombres, con mecánica forzosidad, cierta forma esquemática del remo, a la cual han de ajustarse. En cambio, es fácil filiar el utensilio cuando, aparte de su forma eficaz, contiene algún dibujo u ornamento. La forma inútil, el capricho decorativo, revela inequívocamente la individualidad que lo ha creado.

Pues bien: yo creo que pocas cosas definen tan bien una época como el programa de sus placeres. La ciencia misma no representa tan fielmente la edad en que se produce; porque, si se exceptúa la filosofía, es más bien una respuesta utilitaria a las urgencias del medio que una demanda espontánea y una intimación original al contorno. Por el contrario, nuestras aspiraciones, apetitos y fruiciones constituyen nuestro personalísimo ajuar. Son lo que nosotros traemos al mundo; el resto es lo que el mundo nos concede.

Por esta razón me parece muy significativo el hecho de que hayamos vivido los occidentales durante treinta años sin gozar de un espectáculo afín. ¿Por qué no ha sabido la generación anterior a la nuestra crear una forma nueva de diversión colectiva que coincidiese plenamente con su sensibilidad? A la manera que los sacerdotes de un dios fenecido, asistimos sin fe a espectáculos supervivientes que hicieron las delicias de nuestros abuelos, pero no son para nosotros más que una penosa obligación. Yo desconfío mucho de quien no es leal con sus propios placeres, quiero decir de quien no sabe claramente cuándo se aburre o cuándo se divierte, o no se atreve a ocuparse con denuedo en gozar, o no acierta a satisfacer sus aspiraciones de deleite. Todo organismo sano presenta a la existencia un presupuesto de placer que ha de ser satisfecho, so pena de morboso desequilibrio. Viceversa, el animal enfermo suele perder, antes que nada, su afán placentero.

Alguna vez me ha ocurrido pensar que hay dos clases de épocas históricas: en unas, los hombres se preocupan más de agenciarse placeres que de evitar los dolores; en otras, acontece lo inverso. Un síntoma económico puede servir de índice para diferenciarlas; en las primeras se paga más al juglar proveedor de placeres que al médico quitador de dolores; en las segundas, más al médico que al juglar. Nosotros vivimos resueltamente en una edad de esta segunda especie: poseemos excelentes clínicas y detestables espectáculos; inventamos analgésicos nuevos, pero no diversiones. No aceptamos otra medicina que la más reciente, y en cambio fingimos complacernos asistiendo a un drama donde todavía, como hace cincuenta años, dialogan un marqués y una adúltera. Nadie extrañe que esta capacidad de fingir la adaptación a formas que para nosotros mismos han perdido virtud y prestigio se manifieste en toda la vida contemporánea. Si somos insinceros en nuestros placeres, ¿cómo no lo seremos en todo lo demás? Nos inscribimos en partidos políticos cuyos programas no despiertan ya nuestro entusiasmo, conservamos instituciones disecadas, leemos autores clásicos que no entendemos o que nos hablan de lo que no nos importa, etc., etc.

Los espectáculos al uso permitirían, pues, reconstruir el resto de nuestro carácter, ya que en todos los actos de un ser vivo reside cierta unidad de estilo y una ineludible solidaridad. Cuanto más superfluos parezcan aquéllos, son más libres y, por tanto, más expresivos de la personalidad que los ejecuta. Dime cómo te diviertes y te diré quién eres.

Según esto, el placer que hemos sentido asistiendo a las danzas

rusas y a este pequeño «Murciélago» resume, en cierto modo, lo que va a ser la edad naciente. El perfil de nuestros deleites es acaso nuestro más verídico perfil.

Cuando se recogen datos fehacientes sobre los goces preferidos en las más diversas edades y razas, hallamos siempre que en ellos hacen cada generación y cada hombre, por decirlo así, su confesión general. Vaya sólo un ejemplo. En sus *Paseos por Roma* dice Stendhal de un cierto día que ha sido para él un buen día. ¿Y cuándo es para Stendhal bueno un día? He aquí la respuesta: ha visto unos frescos de Rafael y unos lienzos del Guido; ha asistido desde San Pedro a una puesta de sol; ha comido excelentemente por tres francos; le han contado una anécdota donde un correo francés mata, de tres, a dos bandidos y coge preso al otro; asiste por la noche a un concierto mundano en casa de la señora L., y sorprende *les yeux divins de madame C. écoutant un certain air bouffe de Paisiello*. Este programa de delicias ¿no contiene, en germen, todo Stendhal; no dibuja el perfil de su personalidad con precisión insuperable?

Del mismo modo, nuestra afición a las danzas rusas y al pequeño «Murciélago» puede servirnos para ponernos en claro sobre muchas cosas íntimas, de esa verdadera intimidad que no se encuentra fácilmente al volver la atención hacia nosotros, sino que necesita ser descubierta, no menos que el remoto secreto de un astro o el misterio botánico de una flor.

Ello es que, en tanto Europa sigue empujando sin fe las momias de sus instituciones y los espectros de sus fiestas exangües, Rusia revoluciona y danza. Allá, al fondo del planeta, el enorme cuerpo eslavo se contorsiona, y lo imaginamos como un saurio prediluvial que retuerce la cordillera de sus vértebras. Al mismo tiempo, en Londres, en París, en Madrid, la tropa moscovita brinca, elástica y fúlgida, sobre la escena. Y ambas cosas, el baile y la subversión, nos parecen sucesos tan esenciales a nuestro tiempo, que un momento llegan a confundirse en nuestra sensibilidad. El Comité de Delegados Obreros y Soldados que inició la gran revuelta se nos presenta, queramos o no, bajo la especie de un coro de danzarines, con sus botas altas de charol, largos abrigos de astracán y música de Strawinsky, mientras que, asistiendo a la ejecución de *Petruchka*, la masa de pueblo palpitante y rítmico que inunda la escena nos parece una vista de la revolución petersburguesa tomada desde un arrabal.

II

En los bailes rusos y la *Chauve-Souris* apunta una nueva interpretación del arte teatral, cuyos rasgos genéricos fuera de interés señalar. En apariencia caprichosas y nacidas no se sabe cómo, estas nuevas tendencias son, en realidad, el resultado a que se llega cuando el viejo arte escénico es sometido a una radical depuración. Dicho de otra manera: el nuevo arte de teatro es lo que queda del viejo, cuando se elimina de él todo lo que no es teatro; por tanto, todo lo que le sobra.

Preguntémonos qué placeres añade a la lectura de *Hamlet* su representación teatral. El drama shakesperiano es una historia psicológica; todo lo esencial de la obra —lo que funda su calidad y su rango— pasa en el subsuelo de las almas y es de una incomparable sutileza espiritual. Nada de ello es plástico; todo es exquisitamente íntimo. Hamlet y Ofelia son lo que son, no por sus vagos cuerpos errantes, sino por la invisible inquietud que llevan sumergida en sus corazones. Sin la palabra que logra aventar ese secreto cordial, Hamlet no existiría. Lo que de él pueden transcribir el rostro y el gesto es tan exiguo como lo que la faz del mar revela de sus arcanos abisales. Además de ese dramatismo psicológico, sólo expresable en palabras, únicamente hay en Hamlet una cosa esencial: el estilo shakesperiano, las elocuentes tiradas, llenas hasta los bordes de metáforas barrocas; la facundia magnífica, que se embriaga a sí misma con la gracia ornamental de los vocablos; en suma, también palabras, palabras, palabras... Tendido en mi cuarto, los pies junto a la chimenea, puedo gozar de *Hamlet* en la integridad de sus valores esenciales; cuanto hay en él de calidades sublimes se realiza plenamente en la lectura de sus palabras. Hamlet es un texto.

La obra literaria deja, ciertamente, en sus figuras un margen de indecisión. El Hamlet de la lectura no tiene nunca ante nuestra fantasía todos los atributos de un ser real. No sé bien cómo es su nariz, ni veo el ángulo que forman sus dedos al accionar. Ese margen de inconcreción lo llena el actor: pone su nariz, y su mano y el timbre de su voz. Por esto —se dice— caben diversas interpretaciones teatrales de él. Pero eso que añade el actor me parece, en el mejor caso, inesencial. Para una sensibilidad educada es, decididamente, un estorbo. Lo interesante de Hamlet no es su nariz, ni su ademán,

ni el timbre de su voz. Más aún: Hamlet gana con la vaguedad y la lejanía que conserva en la lectura. El Hamlet visible y presente, vagando por la escena pintada, no es más, sino menos Hamlet que el otro —esfumado, incompleto, mera idea y palabra del texto—. De aquí que no se haya logrado jamás figurar plásticamente en lienzo, en mármol, un Hamlet o un Don Quijote que no nos parezcan triviales.

Esto que digo de Hamlet puede aplicarse a las demás obras dramáticas pertenecientes al género tradicional. Cuanto mejores sean, más exclusivamente consistirá su mérito en puras calidades de poesía y fino dinamismo psicológico. Tal vez sólo se exige para que tengan carácter «teatral», en el vulgar sentido de la palabra, que no se desarrolle el texto muy lentamente y que preparen de rato en rato una situación patética.

Ello es que en la obra teatral al uso, todo lo que hay de verdadero valor puede ser íntegramente gozado mediante la simple lectura, sin necesidad de ir al teatro, y lo que éste añade es, en el mejor caso, superfluo, innecesario, inesencial. Yo no discuto ahora que la representación teatral no haya sido en otro tiempo necesaria, para que un público todavía inadecuado llegase a sentir las finezas psicológicas y el contenido poético del texto. Es muy posible que la plástica teatral nos haya servido de andadores para aprender a leer. Lo único que afirmo es que hoy, un hombre capaz de percibir las calidades superiores de la obra dramática, goza de ésta íntegramente sin necesidad de verla representada.

Bastaría esto para condenar el sentido actual del arte escénico. El arte no es una obligación, sino un placentero capricho: ninguna necesidad externa a la obra artística nos fuerza a ir a ella. Ninguna ley de orden público nos impone la tarea de leer versos, ver cuadros, oír músicas o asistir al teatro. Tampoco nos lleva a ello ninguna urgencia vital, como nos unce al trabajo el hambre. Si, pues, el arte no puede vivir apoyándose en una necesidad externa a él, tendrá que justificarse a sí mismo y por sí mismo. Esta justificación no puede ser más que una: causar placer. Y cada arte, para existir con plenitud, para ser un arte diferente de los demás, tiene que asegurar un placer que sólo él pueda dar. De esta suerte adquiere cada una de las artes interna justificación, haciéndose necesario, imprescindible, para engendrar un determinado placer. El teatro actual es, para un público selecto, claramente innecesario, porque el placer que propone se obtiene con menos riesgo y esfuerzo mediante la lectura. Consecuencia: el teatro es hoy la quinta rueda del carro.

Una reforma del arte escénico que aspire a ser suficientemente profundo no puede desatender la anterior observación. Es preciso que en la obra teatral sea lo necesario y sustantivo el teatro; por lo tanto, que la obra escénica consista primordialmente en un suceso plástico y sonoro, no en un texto literario; que sea un hecho insustituíble ejecutado en la escena. Entonces no tendremos más remedio que salir de casa para ir al teatro, so pena de renunciar a un placer intransferible. La perplejidad del príncipe de Dinamarca emana un encanto sublime, que no pierde nada de su valor porque nos sea meramente contada. Es más: no existe otro medio de revelar esa perplejidad que expresarla con palabras habladas o escritas. El mismo Hamlet, redivivo, para presentar ante nosotros sus íntimas congojas tendría que contárnoslas oral o gráficamente. En cambio, un salto de Nijinsky no puede ser contado. Al pasar de su ejecución a su descripción se volatiliza cuanto en él hay de valor. Lo más que se puede conseguir contando un brinco melódico de Nijinsky es abrir más nuestro apetito de ir a presenciarlo. Lo propio acontece con el «Murciélago»: no podemos referir lo que en él hemos visto. Esto significa que ambos espectáculos son verdaderamente teatro y no literatura.

Pero tornemos a nuestro análisis del viejo arte escénico. Lo que añade al texto, decíamos, es inesencial. Veamos ahora qué es eso que añade. Cabe imaginar una representación deliciosa de *La vida es sueño*, acentuando cuanto yace en el tema de aprovechable para un *ballet* o pantomima. En esta representación lo importante serían las decoraciones, los trajes, el ritmo de los movimientos. La fantasía, la musicalidad y el sentido cromático de un grupo de artistas nuevos crearían un espectáculo encantador. En semejante caso, lo que el teatro añadiría al texto sería de alta calidad y valdría por sí mismo. El verso calderoniano superpondría sus volutas coruscantes al acontecimiento plástico, y tendríamos, en rigor, juntas dos obras de arte, extrañas entre sí, pero ambas sustantivas. Es muy posible que la atención no pudiera gozar a un tiempo de ambas. Entonces resultaría que cuando el teatro añade a la poesía algo valioso por sí, la hace daño.

Pero el arte escénico usado es muy distinto de lo que ese espectáculo promete. No crea una obra plástica y sonora que valga por sí, sino que, obediente al texto, sólo aspira a «realizar la obra literaria». Esta realización consiste en agregar a las ideas del texto el complemento intuitivo que a la poesía falta. Pero ¿no hay un *quid pro quo* en tal propósito? La poesía, en efecto, no tiene esos detalles

intuitivos; pero, aunque no los tiene, no le faltan; al contrario, le sobran. Por esta razón, cuanto más exquisito sea el carácter dramático de un personaje, más nos repugna su corporización en un hombre de carne y hueso. Siempre me ha parecido una crueldad el tema que damos a nuestros actores; por ejemplo: que «hagan» un Hamlet. Porque lo que hay que «hacer» y lo que se puede «hacer» de Hamlet ya lo ha hecho Shakespeare, y lo que puede hacer el actor —un joven taciturno y neurasténico— no es precisamente Hamlet. Se le pide hacer una cosa para la cual ni tiene ni se le dan los medios. El resultado es ineludiblemente que nos parezca asistir a una suplantación. Jóvenes taciturnos y neurasténicos hay muchos; Hamlet, sólo uno: el de Shakespeare. Una vez que el autor pone lo que en su personaje hay de singular e interesante, sólo queda a cargo del actor lo que hay de genérico e insignificante en la figura. ¿No sería más acertado prescindir de esto?

De tal suerte es así, de tal modo salta a la vista la descalificación padecida por el personaje literario al ser corporizado en la escena, que los autores dramáticos, inconscientemente, han ido vulgarizando sus héroes hasta hacer de ellos unos cualesquiera. Un joven cualquiera o un viejo cualquiera, tal vez no pierdan nada al ser representados, realizados en la escena. Por esta razón es siempre más soportable la comedia vulgar que el drama sublime.

Lo propio acontece con las decoraciones y el aderezo teatral. En vez de poblar el escenario con formas deleitosamente insólitas, que se declaren por completo con el lenguaje elemental de su color, se busca que todo sea «propio». Hay empresario que se impone graves sacrificios para que los muebles sean auténticos. ¡Como si esto tuviese la menor importancia artística! El arte es artificio, es farsa, taumatúrgico poder de irrealizar la existencia. Un arte que se afana por ser tomado como realidad se anula a sí mismo. Salimos de casa para escapar de ella, y el teatro nos defrauda presentándonos de nuevo nuestra casa en el escenario. En suma: que lo que el arte escénico inveterado añade al texto literario, además de ser inesencial, es antiartístico: labor de erudito, de observador, no de creador.

El «Murciélago» y los bailes moscovitas también aciertan en este punto. No solamente nos presentan algo que sólo en el teatro podemos ver, sino que aceptan el carácter de farsa, de irrealidad propio al arte, y levantan sobre el mísero tablado un edificio de ensoñaciones, una fauna y una flora exclusivamente teatrales y no reales. Shakespeare viejo, arriba con su genio audaz a las costas

de un arte futuro, y compone *La Tempestad,* maravilloso fuego de artificio sesgado por fantasmas y ráfagas de música. A la isla de Próspero llama uno de los personajes, estupefacto, *the isle of subtilities,* la isla de las fantasmagorías. Yo no sabría dar mejor nombre al nuevo arte teatral que éste: fantasmagoría.

Tengo viva fe en el advenimiento de una nueva inspiración escénica, que renovará en nosotros el sentido de los espectáculos. Al tiempo que las demás artes —sobre todo música y pintura— parecen tener cerrado el horizonte de las grandes innovaciones, el teatro se halla, a mi juicio, en el albor de su más gloriosa jornada. Es el único arte que hoy tiene franco el porvenir. Esto, claro está, no lo entenderá bien quien goce de la suficiente ingenuidad para creer que es hoy tan fácil o tan difícil como ayer escribir una buena novela o componer un gran drama o hacer una estatua egregia o pintar un cuadro que subyugue.

Más valdría que los artistas jóvenes, en lugar de perderse por esos callejones de problemática salida, se dedicasen a crear el nuevo teatro, en que todo es plasticidad y sonido, movimiento y sorpresa. La pintura a estas fechas no tiene tema más fecundo que la decoración escénica, donde todo está aún por inventar, y no el lienzo de caballete, donde por ahora no hay nada sustancial que hacer. Cosa pareja acontece con la música. En cuanto al poeta, es el encargado de imaginar la farsa fantasmagórica componiendo, en vez de un texto literario, un programa de sucesos que han de ejecutarse en la escena.

Pero es preciso, ante todo, que el actor deje de ser lo que es hoy, mero realizador de una obra escrita, y se convierta en otra cosa; mejor dicho, en mil cosas: acróbata, danzarín, mimo, juglar, haciendo de su cuerpo elástico una metáfora universal.

1921.

PEPE TUDELA VUELVE A LA MESTA

No será indiferente a los amigos de Pepe Tudela notificarles que éste se va a hacer ganadero. Es Pepe Tudela un muchacho soriano que vino a Madrid para estudiar carrera, hizo luego oposiciones al Cuerpo de Archiveros, y habiendo triunfado en ellas, se reintegró a la provincia maternal como jefe del archivo de Hacienda. Durante sus años madrileños, Tudela ganó la amistad de nuestros hombres de letras y ciencias, cultivó a críticos e historiadores del arte y fue asiduo miembro de la tertulia que en «El Gato Negro» gobierna con mano hábil don José María Soltura. Yo siempre había estimado su gesto sencillo y discreto, su culto delicado a las cosas excelentes y una como sanidad moral que emana de su persona. Por todo ello me ha complacido, después de algunos años, volverle a hallar este verano en una excursión que desde Soria hice a la altura de Numancia.

El cadáver milenario de Numancia yace sobre un cabezo de empinadas laderas que impera a un magnífico valle castellano. El perímetro de la urbe ciñe exactamente el del cabezo, de suerte que el perfil de las murallas, peraltado sobre el paisaje, debía irradiar sobre el ancho contorno una incesante gesticulación. Hoy de la ciudad ejemplar sólo queda una huella geométrica, la planta de sus calles y habitaciones. Sobre este esquema numantino vamos haciendo vía. Pepe Tudela, que es un buen arqueólogo, me hace notar la existencia de dos Numancias superpuestas: la villa celtíbera que Escipión arrasó y la urbe romana construida sobre aquélla. Medio metro de escombros separa una de otra, lo que me obliga a preguntar frecuentemente a cuál Municipio pertenece la tierra que voy pisando, cuidadoso de acomodar mis emociones a la arqueología.

Porque es lo cierto que en lugares como Numancia no sabe uno

qué sentir. Hay hombres envidiables, provistos de un espléndido patriotismo de convención que al llegar aquí se sienten inmediatamente legítimos herederos de las virtudes que ejercitaron los arevacos, y son capaces de inclinar el torso sobre el bisel del cerro, tender hacia el valle el puño e insultar a Escipión Emiliano. Son los mismos que ante los dibujos rupestres de Altamira experimentan doméstico orgullo, por considerar a los cavernarios dibujantes como gente de la familia.

Por mi parte, no sé bien qué sentir sobre esta colina famosa. En rigor, lo único que me conmueve hondamente es la magnífica desnudez del panorama y la gracia con que el sol actual vierte su fluida exaltación sobre esta tierra limpia. En cambio, de los arevacos me separan, no sólo veintitrés siglos, sino cosas mucho más difíciles de salvar. Así, todos los discursos donde el nombre de Numancia, conjugado con los de Otumba y Lepanto, ha servido para idiotizar a mis compatriotas; así también, los innumerables cuadros académicos en que la ciudad celtíbera, rendida al hambre, está representada por unos mozos desnudos, de rolliza carnalidad, que en correctas posturas de cuadro plástico yugulan a sus mujeres o perforan las propias entrañas. Ciertamente que la historia de Numancia es una página de las más pulcras y simpáticas que hay en la historia. Estos arevacos de cabellos rizados —*torti crines*, dice Tito Livio— y vestidos con negras pieles poseían una egregia porción de dignidad. A las infidencias de los capitanes romanos respondieron siempre con inspirada nobleza.

Roma atravesaba un período de corrupción. Intrigas de subsuelo decidían del nombramiento de los generales que, ineptos y venales, desmoralizaban las legiones y agostaban las provincias. Un puñado de celtíberos bastaba para poner en franca huída a todo un ejército de latinos. No hubo más remedio, a la postre, que enviar contra los numantinos a un hombre apto, honesto e inteligente, y entonces Roma tuvo que enviar a un «intelectual». Porque esto era Escipión Emiliano, única figura respetable que había a la sazón en la alta vida de la República. Es frecuente que los militares mediocres pretendan excusar su falta de adiestramiento mental, diciendo que ellos son soldados, como si el ejercicio bélico eximiese a los hombres de ser cultivados y sagaces. Por esta razón conviene recordar que los grandes capitanes han sido siempre gente letrada, de fina espiritualidad y exuberante afición a las ideas y las artes. Escipión Emiliano fue no sólo un «intelectual», sino, lo que es peor todavía, un «intelectual europeizante». Verdad es que Europa no

existía aún, pero lo mismo da. Lo que para nosotros es Europa fue para los romanos Grecia. Escipión fue el primer helenizante de Roma; su casa, la primera donde se habló el griego, y su círculo, vivero donde germinaron todos los pensamientos de reforma que, al cabo, habrían de triunfar en la historia romana, no obstante la hostilidad de los patriotas castizos. Hombres como él, obcecados en el estudio, son los que mayor bien han solido labrar a su patria, y no los que casquivanamente se entretienen dictaminando sobre el patriotismo de los demás.

Pero, a seguir estas rutas ideales que desembocan en el pasado, prefiero escuchar lo que Pepe Tudela me cuenta de su vida presente.

—¡Vuelvo al campo! —me dice—. He arrendado una dehesa, y el mes que viene, para comenzar, echo cien cabezas de ganado. Acaso no sospeche usted todo lo que esto significa para mí. Es haber hallado la calma moral y un centro de segura gravitación a mi existencia. Mis años de Madrid fueron de inquietud sin riberas, de íntimo desasosiego, de caos espiritual. Al tornar a esta gleba mía, a la pequeña ciudad campesina, inspeccionada perpetuamente por los cerros inmediatos, el caos se ha ido ordenando, la inquieta y contradictoria diversidad de ideas y deseos se ha simplificado, y una ilusión directriz —volver al campo— presenta rumbo firme a mi vida. Y es el caso que, otros paisanos míos, después de haber estudiado carreras en Madrid, hacen lo mismo que yo y se sienten animados de idéntica ilusión. Pertrechados con una preparación científica de que hasta ahora ha carecido el campesino, reharemos la ganadería y mejoraremos el campo.

Así habló Pepe Tudela mientras descendíamos de la colina arqueológica, camino de Soria. Yo comprendo que sus palabras despierten escasísimo interés en quien no se halle, como yo, habitado de tiempo atrás por la idea de que asistimos al final de una larga bicentenaria contienda entre la ciudad y el campo. ¿Es un hecho esporádico y sin trascendencia el retorno a la gleba nativa de esos jóvenes sorianos, o es un síntoma de la época? ¿Se inicia aquí y allá la succión de la campiña sobre la capital, o seguirá imperturbada la tiranía de las ciudades tentaculares?

Hay quien piensa que la vida europea no puede continuar inspirada por las urbes, y que, so pena de sucumbir, habrá de renovarse ruralizándose. Por otra parte, no cabe negar que la propensión a la existencia urbana es característica de nuestro destino meridional. La historia de los pueblos clásicos comienza con una fundación de ciudad, con una fiesta municipal. Detrás de Rómulo y Remo nos

parece vislumbrar los instrumentos de una charanga, y casi oímos un elocuente discurso de primera piedra. ¿Qué había pasado antes? No acertamos a imaginarlo: el griego y el romano exigen, para ser reconocidos, un fondo arquitectónico. Se opondrá a esto que aun los hombres prehistóricos fueron inquilinos de casas, o al menos de cavernas. Pero una ciudad, al menos en el sentido europeo, no es una casa ni una aglomeración de ellas. En Atenas y en Roma las habitaciones son mero pretexto: el órgano esencial de la ciudad es la plaza, el ágora o foro. Fundar una ciudad es crear una plazuela. Fuera, pues, erróneo atribuir su origen al mismo instinto y las mismas necesidades que llevaron a fabricar la morada, el hogar, la habitación. La ciudad clásica nace de un instinto opuesto al doméstico (1).

Se edifica la casa para estar en ella; se funda la ciudad para salir de la casa y reunirse con otros que también han salido de sus casas. Un sentimiento de insuficiencia dentro del círculo doméstico, un afán de romper éste, de hacer nuestra vida tangente a otras vidas, de convivencia, de trato, de sociabilidad ultradoméstica, engendra la urbe antigua. Por eso, mientras el semita, que ignora propiamente la ciudad, pondera la virtud de la hospitalidad, esto es, el arte de recibir a otro en nuestra casa, la virtud esencial de la urbe es la *urbanitas*, la urbanidad; esto es, el arte de comportarnos fuera de casa en el trato que con otros tenemos sobre la vía pública. Para decirlo de una vez: el impulso creador de la ciudad grecolatina no fue el hogar, ni el mercado o zoco, ni la defensa, ni el templo, fue simplemente un apetito genial de conversación. Aquellos locuaces mediterráneos necesitaban de la charla y la disputa. No es un azar que la palabra más prestigiosa en Grecia fuese la palabra «palabra», el *logos*, el hablar. La ciencia suprema que descubrieron fue llamada «dialéctica», que quiere decir conversación, y cuando una divinidad semítica conquista sus corazones, lo más alto que de ella saben decir es que era el *logos*, el verbo hecho carne.

Sin embargo, la urbe antigua, con la única excepción de Roma en el medio y bajo imperio, no deja de ser campesina. No sólo se ve desde la plaza la campiña que asiste, como mentor, a la existencia urbana, sino que el ciudadano sigue siendo labrador. Sus ideas, sus sentimientos, conservan la raíz hincada en el terruño. Sobre todo en el romano persiste intacto hasta el siglo II, después de Cristo, el carácter agrícola, y su historia es predominantemente una historia

(1) Sea dicho frente a los que, en virtud de la inercia, siguen hoy adheridos a la doctrina de Fustel de Coulanges.

agraria. Cuando el gesto labriego desaparece de las fisonomías senatoriales, se inicia la decadencia definitiva del gran Estado latino. Rotos los conductos de moral nutrimiento que unen a la ingente ciudad con la gleba circundante, Roma pierde su poder creador, se le anquilosa el alma, y la plebe desruralizada vive servilmente de pan y de circo. La destrucción del Imperio habría sido más rápida si los emperadores no hubieran abandonado la capital para vivir en perpetua emigración por las provincias, habitando aldeas o pequeñas ciudades, con frecuencia campamentos. El secreto de la perseverancia del mundo antiguo está en el título de *Peregrinus* que adoptaron sus emperadores. Su vida trashumante les dotó de cierta sensibilidad vivaz para las nuevas necesidades del mundo, que se habría embotado en el aire confinado de Roma.

Cuando los germanos penetran en el foro —en aquella tertulia de diez siglos—, y lo destruyen, comienza una nueva civilización. La irrupción del bárbaro en la ciudad que destruye simboliza la restauración de los derechos del campo sobre la historia humana. Viento nuevo sopla en Europa; va a retoñar la historia de nuevas raíces rurales. El germano no es labrador, pero es también campesino; más aún, es selvático. Guerrero y cazador, prefiere el aislamiento. En vez de una ciudad, erige un castillo, un burgo de ofensa y defensa, que es como la guarida a la fiera y la peña al aguilucho. En torno de la mansión aguileña se agrupan las cabañas de los agrícolas; es el tipo de la nueva población, hecha por el campo y para el campo. El puño del señor feudal va así organizando, estructurando las glebas medievales de que han surgido las naciones modernas. Mas de la antigua civilización quedan restos magistrales: algunos municipios romanos siguen en pie con sus ágoras verbipotentes. Y es curioso perseguir la contienda, a lo largo de la Edad Media, entre el puño feudal y la lengua urbana, entre el castillo campal y la plazuela parlanchina. Son dos principios opuestos: el derecho germánico, personalista y sentimental, contra el derecho romano, colectivista y conceptual.

Los monarcas, apoyándose en la gente de la plazuela —abogados, prestes, comerciantes—, dieron la batalla a los señores feudales, es decir, pusieron cerco a la inspiración rural de la vida humana. La suerte andaba muy dudosa cuando en el siglo XVII aparece el capitalismo, y con él el lujo, y con ambos la ciudad moderna. Werner Sombart ha demostrado (1) que los grandes hacinamientos de po-

(1) En su interesantísimo libro *Lujo y capitalismo*, 1913. (Publicado en la Biblioteca de la *Revista de Occidente.)*

blación, característicos de los últimos tres siglos, se han formado al compás de la riqueza suntuaria. Lo que ha juntado las enormes masas ciudadanas de nuestras urbes ha sido el lujo de unos cuantos de los capitalistas. París, Londres, Berlín, Madrid, están habitadas por consumidores en torno a los cuales se agrupan todos los intermediarios del consumo.

La ciudad moderna no produce, consume. Y esto, que es verdad en el orden económico, ¿no lo es también en los demás? La vida que ha palpitado en nuestras ciudades —creencia, arte, moral—, ¿no es propiamente el resto del impulso campesino anterior a ellas? El hombre de la gran capital —¿quién lo duda?— es más pulido, más agudo e ingenioso que el campesino. Pero esas calidades son virtudes adscritas exclusivamente a la periferia de nuestra personalidad. Tal vez el vecino de la gran ciudad ha cultivado su yo social, que es sólo nuestra corteza psíquica, aquel haz de nuestra persona que roza con la ajena, a costa del yo íntimo, fuente de nuestra propia vitalidad. Ved el arte y la política que hoy hacemos: ¿no les faltan entrañas, latido de vísceras ocultas bajo la grácil apariencia? En su intimidad, las almas urbanas viven hoy desmoralizadas, sin grandes entusiasmos ni prestigiosas disciplinas. Una existencia mecanizada va suplantando en nosotros el sentido orgánico de la vida. ¿No llegará un momento en que la población de consumidores se consuma a su vez?...

Entretanto, este amigo mío, soriano, Pepe Tudela, vuelve a educar su persona en la eterna y fecunda ley del campo. Con vaga desazón de envidia le entreveo que trashuma en los prados serranos, bajo la comba faz de lo azul, detrás de sus merinas, que avanzan dando corcovos por las viejas cañadas de la Mesta, guiadas por los moruecos y los solemnes carneros adalides.

1921.

APATÍA ARTÍSTICA

Desde hace algún tiempo es frecuente que las personas mejor dotadas de sensibilidad artística se encuentren sorprendidas al salir de un concierto, de una exposición o de un museo, por la nulidad del placer recibido. Si la música escuchada o los cuadros examinados les hubiesen parecido malos, no les extrañaría hallar en sí un vacío casi perfecto de goce estético. Pero el fenómeno a que aludo consiste precisamente en que, pareciendo estimable y aun excelente la obra, no acompaña a este juicio intelectual el estremecimiento emotivo, el deliquio apasionado, que es esencial a la fruición artística. La obra bella se hace patente ante la visión espiritual: ostenta sus gracias, hace evidente sus peculiares valores, pero no conmueve, no deleita, no arrebata. Diríase que, de pronto, la música toda —vieja y nueva—, que toda la pintura han quedado desarticuladas vitalmente de nosotros y se han convertido en hechos indiferentes que acontecen fuera de nuestra esfera de afectividad. Aquellos en quienes esto no acaece de manera tan extrema reconocerán, si saben analizar sus estados íntimos y, sobre todo, ser leales consigo mismos, que en los últimos años, sin saber por qué, las obras musicales y pictóricas que antes más les conmovían han perdido mucho de su antigua eficacia sobre ellos, se han ensordecido y anublado.

Bien sé que para la mayor parte de las gentes este fenómeno carece de realidad. No echan de menos el goce actual, porque acaso no han gozado nunca verdaderamente de la obra artística. Lo más sólito es que los hombres se finjan placeres que, en rigor, no experimentan. Les falta esa lealtad consigo mismos que es necesaria para discernir los sentimientos auténticos de los contrahechos. No debiera

olvidarse que, con respecto a nuestra intimidad, estamos sometidos a las mismas ilusiones y espejismos que padecemos al percibir las cosas y las otras personas. Hay en nosotros amores y odios, entusiasmos y enojos ficticios. Es más: yo creo que la mayor parte de los hombres viven una vida interior, en cierta manera, apócrifa. Sus opiniones no son, en verdad, sus opiniones, sino estados de convicción que reciben de fuera por contagio, y lo que creen sentir no lo sienten realmente, sino que, más bien, dejan repercutir en su interior emociones ajenas. Sólo ciertas individualidades de selecta condición poseen el peculiar talento de distinguir dentro de sí lo auténtico de lo apócrifo y logran eliminar cuanto ha inmigrado en ellos desde el contorno. La autoridad social, la tradición, la moda y el contagio psíquico arrojan constantemente dentro de nuestra persona opiniones, sentimientos, resoluciones que, en cierto modo, no son de nadie en particular, y por lo mismo pueden parecer de cada uno cuando los halla alojados en su interior. En la zona más privada de la vida individual es acaso fácil diferenciar lo originalmente nuestro de lo recibido y mostrenco. Pero en otros órdenes de la actividad psíquica, donde la independencia de criterio supone dotes y conocimientos especiales, lo habitual en las gentes es vivir de prestado. Esto acontece, sobre todo, en política y en arte. La opinión pública y los apasionamientos políticos son obra vil del contagio. El aplauso y el silbido a la obra de arte suele tener el mismo origen; la gente ha oído que tal pintor es un gran pintor y dócilmente siente anegarse su ánima de un apócrifo placer que la tranquiliza respecto a su capacidad de sentir el arte.

El fenómeno de embotamiento ante la belleza pictórica y musical a que antes me refería, sólo ha de buscarse en el área de los sentimientos auténticos. Durante algún tiempo he creído que se trataba simplemente de una afección peculiar padecida por las personas que me son próximas y viven, como yo, un cierto tipo de existencia. Luego he sabido que en Francia, como en Alemania, que en todas partes se advierte el mismo fenómeno y, por tanto, lo que pudiera ser morbosa decadencia en los nervios de un grupo, se convierte en hecho general de innegable trascendencia.

¿A qué debemos atribuir esta súbita apatía para las artes de la retina y del oído? ¿Cómo interpretar el sentido de este síntoma extraño?

La respuesta suficiente a estas preguntas requeriría un desarrollo tan amplio, que se hace inoportuno intentarlo aquí. Mejor será reducirnos a definir una sola de las facetas que integran la cuestión.

Si cada cual analiza esa impresión de sordera estética que experimenta en el concierto o en la exposición, notará que se halla dotada de poder retroactivo. Quiero decir que, no sólo nos encontramos insensibles ante la belleza que ahora transita por delante de nosotros, sino que, al recordar nuestras efusiones artísticas de otro tiempo, reciben éstas una especie de descalificación. Nos parece que, aun siendo sinceras, fueron turbias y confusas. Descubrimos que para sentirlas pusimos demasiado de nuestra parte, empeñándonos con exceso en hallar dentro de la obra de arte lo que ideas preconcebidas nos inducían a buscar en ella. Y juzgamos que nuestra actitud de hoy ante el cuadro o trozo musical es más justa, por lo mismo que es menos violentamente favorable. En vez de proyectar trabajosamente sobre ellos lo que no poseían, esperamos con pasivo temperamento a que ellos nos conquisten, si son capaces. Nuestra antigua postura era propiamente de servilismo ante la obra de arte, como si necesitásemos justificarnos a nuestros propios ojos haciéndonos dignos de ella; ahora sospechamos que es la obra de arte quien debe hacerse digna de nosotros; esto es, invadir triunfalmente nuestra sensibilidad, merced a sus propias fuerzas y sin previo soborno de nuestro juicio. Se trata, pues, de un cambio de actitud, respecto a música y pintura, acaecido en el alma contemporánea. El diafragma de nuestro sentir artístico se ha hecho más angosto, y las emociones a que deja paso no sólo son menos numerosas que antaño, sino también de menor calibre. La música de Strawinsky cuenta hoy con más probabilidades de satisfacernos que la de Wagner (1). Sin embargo, la fruición que Strawinsky nos proporciona se compone de calidades modestas: gracia, ingenio, agilidad, colorido, etc., en tanto que nuestros viejos deleites wagnerianos poseían dimensiones gigantescas. Con Wagner sentíamos un patetismo universal: nuestro organismo creía tomar contacto con las venas secretas del mundo y sumirse en el aliento cósmico. ¡Lástima que no podamos hoy renovar tales éxtasis, y los gozados otro tiempo nos parezcan equívocos, exentos de última sinceridad! Por el contrario, la música de Strawinsky, reduciendo sus aspiraciones, logra proveernos de goces más auténticos. No veríamos claro el sentido de esta mutación en la sensibilidad estética, si no pudiéramos emparejarla con otra de signo inverso acae-

(1) Lo cual no tiene nada que ver con la torpe cuestión de si es Wagner «mejor» o «peor» que Strawinsky. Es penoso oír comparar a dos artistas con el mismo vocabulario elemental que se emplea para comparar dos clases de jamón.

cida hacia 1800. Como ahora experimentamos un angostamiento de nuestras sensaciones artísticas, los europeos de aquella fecha percibieron una desmesurada ampliación.

Nadie ignora, aunque muchos no lo aprovechan al razonar sobre cosas estéticas, que la situación de música y pintura fue, desde 1600 hasta las postrimerías del siglo XVIII, muy distinta de la que ha sido en la pasada centuria. Ocupaban, en efecto, un rango mucho menos elevado en la jerarquía de las actividades humanas. El arte, en todas sus formas, era sentido como un orbe inferior al de la religión y al del pensamiento. Dentro del orbe artístico, música y pintura se alzaban a larga distancia detrás de la poesía. Lo importante de esta perspectiva es que nadie pedía a música y pintura emociones de calidad y valor correspondientes a las actividades de primer orden. Eran sólo deleitables pasatiempos, encantadores ingredientes del paisaje vital. Pero he aquí que hacia 1800, en rigor un poco antes, comienzan literatos y filósofos a hinchar los perros de música y pintura. Una generación más tarde, ambas artes habían desalojado de sus rangos superiores a la poesía y al pensamiento. Schopenhauer había descubierto en la musicalidad un intérprete supremo de los arcanos cósmicos y hecho de ella una «metafísica sin conceptos». Goethe, movido por Winckelmann y Diderot, por su propio genio, había labrado un estilo paralelo a la pintura. La poesía destronada, acabó, con Verlaine, por guarecerse en el hospital, mientras Wagner, sobrepasando al flautista Schopenhauer, proponía en *Parsifal* un sustituto de la religión.

En este sistema de valores hemos sido educados, y el error de perspectiva que en él se cometió ha contribuido no poco a la crisis de placer artístico que ahora sufrimos. Porque no es indiferente donde coloquemos las cosas. La ley de perspectiva vital no es meramente subjetiva, sino que está fundada en la esencia misma de los objetos que habitan el círculo de nuestra existencia. Es la perspectiva un orden, una estructura, una jerarquía que imponemos al mundo en torno, acomodando su contenido en una serie de planos. El error está en suponer que puede nuestro albedrío decidir cuáles cosas han de ocupar el primer plano, cuáles el segundo, y así sucesivamente. Nada de eso; las cosas por sí, y previamente a la localización que las damos, pertenecen a uno u otro rango. Hay cosas de primer plano y cosas de orden ínfimo. Dejan ciertamente a nuestro capricho un pequeño margen, dentro del cual podemos movilizarlas, dislocarlas sin daño apreciable; pero si traspasamos los límites concedidos, quedan maltrechas, aniquiladas, y la vida, que no es sino nuestro trato

con ellas, se desorganiza y degenera. Las cosas de primer plano, relegadas al último término, se debilitan y sucumben; viceversa —y es el caso que ahora interesa—, las cosas de orden subalterno, destacadas en primer plano, se agostan y fracasan.

La razón de ello es sencilla: cada uno de los planos en la perspectiva significa un grado y calidad peculiares de nuestra atención. La atención es la facultad jerárquica y organizadora por excelencia. No se puede atender a un punto sin crear en torno a él lo que yo suelo llamar en mis cursos universitarios una zona de desatención, ni es posible hacer más intensa nuestra atención a algo sin deprimir nuestra atención hacia otras cosas. Esta gradación dinámica de la atención es la que crea fuera de nosotros los planos de la perspectiva. Pues bien: si un objeto de escasa entidad es sometido a una atención de alto temple, no encuentra ésta en él pasto adecuado; la fuerza de succión en que consiste el atender no halla jugo bastante de que apoderarse, y la pobre cosa, torpemente favorecida por nuestro capricho, nos parecerá seca y miserable. Puesta, en cambio, en su rango natural, acaso satisfaga una atención de menor cuantía y la sintamos justificada y suficiente.

Yo creo que, mirando el hecho desde estos pensamientos, se explica en buena parte el fracaso evidente de música y pintura. Relea el lector las obras teóricas de Wagner y considere lo que este hombre y su generación quisieron hacer de la música. ¿No es a todas luces monstruoso esperar tanto de los sonidos concertados? ¿Puede un director de orquesta dirigir el corazón humano, la sociedad y la historia? ¿Puede una melodía sustituir a una religión? Quedaba consignada al siglo XIX, centuria del desmesuramiento en todo, la monstruosidad de este superlativo musical osado por Wagner. Edad de imperialismo omnímodo, no hubo en ella cosa que no quisiera imperar a las demás, ser la primera o la única. Cada arte aspiró a la ilimitación de su esfera. Quiso —muy especialmente la música—convertirse en un idioma de tema universal. Con Wagner, que era un Bismarck del pentagrama, pretendió el sonido ser pintura y narración, poesía y ciencia, política y religión. Los menos perspicaces advirtieron la exorbitancia cuando Strauss les puso en los programas de sus poemas sinfónicos cara a cara con lo grotesco.

Un concierto al modo usado, ¿no es ya un error de perspectiva, como lo es un museo? Se reune en una sala a centenares de personas extrañas entre sí; se las propone, de tal hora a tal otra, no ocuparse sino de oír, y se enfoca irremisiblemente su atención superior hacia unos instrumentos. Queda así la obra de arte abstraída, segada de

su fondo nativo, que es nuestra vida personal, y, una vez destacada violentamente, parece que aspira a suplantar aquélla. Como esto no es posible, salimos del concierto con una impresión de íntimo fracaso. En cambio, mientras caminamos por la ciudad, atentos a nuestros afanes vitales, acaso el violín de un ciego que se lamenta en el rincón de una plazuela desliza su son querulante en el confín de nuestra conciencia, y penetrando por una humilde rendija de ella nos punza el corazón deliciosamente. Está hecho el violín del ciego para sonar al fondo del paisaje urbano donde se desarrolla nuestra vida, donde amamos y odiamos, donde somos vencidos y vencedores. Puesto allí, en su rango propio, llega el sórdido instrumento a la plenitud de su valor.

El imperialismo de la poesía condujo ésta al fracaso. ¿Quién se atreve hoy a dar una sesión de lecturas poéticas? El mismo destino llevan música y pintura. Pronto el concierto público parecerá una penosa obligación, y el arte mélico volverá a recluirse en la intimidad de los privados apetitos.

El siglo XVII y la mejor parte del XVIII supieron que música y pintura son de aquel linaje de cosas nacidas para ser fondo de otras y como su alrededor. Nada hace perder tanto su gracia al paisaje como suspender nuestra vida en él y ponernos a mirarlo atentamente. Y es que el paisaje tiene el destino de ser fondo de algo que no es él y servir de escenario a una escena vital. La manera mejor de absorber el encanto de un paisaje es no mirarlo y amar u odiar en él. Por eso los siglos prudentes situaron la música al fondo de un banquete, en el rincón del sarao o tras las ramas de un jardín.

1921.

D A N - A U T A

(CUENTO NEGRO)

He aquí el cuento que en las noches de invierno cuentan en el Sudán los viejos recitadores, con sus labios gruesos y prominentes, mientras el fuego chisporrotea (1).

Una vez, hace mucho tiempo, en un tiempo que está en la espalda del tiempo, se casó un hombre con una mujer. Solos, se fueron al bosque, cultivaron la tierra, y se hicieron cuanto necesitaban. Tuvieron una hija, que llamaron Sarra. Pasaron soles y soles, y cuando Sarra era ya moza tuvieron otro hijo, tan pequeño, que le llamaron Dan-Auta. Poco después, el padre enfermó. «Me muero» —se dijo el padre—, y llamó a Sarra: «Me muero —le dijo el padre—. Dan-Auta queda junto a ti. No le abandones, y, sobre todo, cuida de que Dan-Auta no llore nunca». El padre dijo esto y se murió.

Poco después, la madre enfermó. «Me muero» —se dijo la madre—, y llamó a Sarra: «Me muero —dijo a Sarra la madre—. Dan-Auta queda junto a ti. No le abandones, y, sobre todo, cuida de que Dan-Auta no llore nunca». La madre dijo esto y se murió.

Permanecieron solos en el bosque Sarra y Dan-Auta. Pero les quedaba un hórreo lleno de maíz, y un hórreo lleno de harina del árbol del pan, y un hórreo lleno de habichuelas, y un hórreo lleno de sargo. Sarra dijo: «Con esto tendremos bastante para alimentarnos hasta que Dan-Auta sea hombre y pueda cultivar la tierra».

Sarra se puso a moler maíz para hacer comida. Cuando tuvo la harina delgada, la puso en una calabaza y la llevó a la choza para

(1) Véase la transcripción de la conseja en Leo Frobenius: *Und Africa sprach*, 1912.

cocerla. Luego salió a buscar leña, dejando solo a Dan-Auta, que, menudillo, se arrastraba por el suelo y apenas podía aún tenerse sobre los pies. Dan-Auta se aburría, y acercándose a la calabaza la volcó; luego tomó ceniza del hogar y la mezcló con el maíz. Cuando Sarra volvió, al ver lo que Dan-Auta había hecho, exclamó: «¡Ay, Dan-Auta mío! ¿Qué has hecho? ¿Has tirado la harina que íbamos a comer?» Dan-Auta comenzó a sollozar. Pero Sarra dijo en seguida: «¡No llores, no llores, Dan-Auta! Tu *Baba* (padre) y tu *Inna* (madre) dijeron que no llorases nunca».

Sarra volvió a salir, y Dan-Auta a aburrirse. En el hogar llameaba un tizón. Dan-Auta lo tomó, y, arrastrándose fuera de la choza, puso fuego al hórreo del maíz, y al hórreo de harina del árbol del pan, y al hórreo de habichuelas, y al hórreo de sargo. En esto llegó Sarra, y, viendo todas las despensas consumidas por el fuego, gritó: «¡Ay, Dan-Auta mío! ¿Qué has hecho? ¿Has quemado todo lo que teníamos para comer? ¿Cómo viviremos ahora?»

Dan-Auta, al oírla, comenzó a sollozar; pero Sarra se apresuró a decirle: «¡Dan-Auta mío, no llores! Tu padre y tu madre me dijeron que no llorases nunca. Has quemado cuanto teníamos; pero ven, ya buscaremos qué comer».

Sarra colocó a Dan-Auta en su espalda y, sujetándolo con su vestido, echó a andar por el bosque. Sarra encontró un camino y caminó por él hasta llegar a una ciudad. Acertó a pasar por el barrio del rey. La primera mujer del rey los recibió y se quedaron a vivir con ella. Cada día les daba de comer.

Sarra llevaba siempre a Dan-Auta atado a su espalda. Las otras mujeres le decían: «Sarra, ¿por qué llevas siempre a Dan-Auta sobre tu espalda? ¿Por qué no le pones en el suelo y le dejas jugar como los otros chicos?» Y Sarra respondía: «Dejadme hacer mi hacer. El padre y la madre de Dan-Auta han dicho que no llorase nunca. Mientras lleve a Dan-Auta sobre mí, no llorará. Tengo que cuidar de que Dan-Auta no llore».

Un día dijo Dan-Auta: «Sarra, yo quiero jugar con el hijo del rey». Sarra entonces lo puso en tierra, y Dan-Auta jugó con el hijo del rey. Sarra tomó un cántaro y salió por agua. En tanto, el hijo del rey cogió un palo y Dan-Auta cogió otro palo. Ambos jugaron con los palos. El hijo del rey y Dan-Auta se pusieron a darse de palos. Dan-Auta, de un palo le sacó un ojo al hijo del rey, y el hijo del rey quedó tendido.

En esto, Sarra llegó. Vio que Dan-Auta había sacado un ojo al hijo del rey. Nadie estaba presente. El hijo del rey comenzó a gritar.

Sarra dejó el cántaro y, tomando a Dan-Auta, salió de la casa, salió del barrio del rey, salió de la ciudad todo lo de prisa que pudo.

Nadie estaba presente cuando Dan-Auta sacó el ojo al hijo del rey; pero el niño gritó. El rey, al oírlo, preguntó: «¿Por qué llora mi hijo?» Sus mujeres fueron a ver lo que ocurría, y al notar la desgracia comenzaron a gritar. Oyó el rey los gritos de sus cuarenta mujeres, y acudió presuroso. «¿Qué es esto? ¿Quién ha hecho esto?» —preguntó el rey—. Y el hijo del rey repuso: «Dan-Auta».

«¡Salid! —dijo entonces el rey a sus guardias—. ¡Id por toda la ciudad! ¡Buscad por toda la ciudad a Sarra y Dan-Auta!» Los guardias salieron y miraron casa por casa, pero en ninguna hallaron lo que buscaban. En vista de ello, el rey llamó a sus gentes; llamó a todos sus soldados, llamó a los de a pie y a los de a caballo y les dijo: «Sarra y Dan-Auta han huído de la ciudad. Busquémoslos en el bosque. Yo mismo iré con los de a caballo para buscar a Sarra y Dan-Auta».

Dos días seguidos había corrido Sarra con Dan-Auta al lomo. Al cabo de ellos no podía más, y justamente entonces oyó que el rey y sus caballeros llegaban en su busca. Había allí un árbol muy grande, y Sarra dijo: «Subiré al árbol y así podré ocultarme entre las hojas con Dan-Auta».

Subió, en efecto, al árbol con Dan-Auta a su espalda, y se ocultó en la tupida fronda.

Poco después llegaba junto al árbol el rey con sus caballeros. «He cabalgado dos días —dijo— y estoy cansado; poned mi silla de cañas bajo el árbol, que quiero descansar». Así lo hicieron sus hombres, y el rey se tendió en su silla, bajo la rama donde Sarra y Dan-Auta posaban.

Dan-Auta se aburría, pero vio al rey allá abajo, y dijo a Sarra: «¡Sarra!» Sarra dijo: «¡Calla, Dan-Auta, calla!» Dan-Auta comenzó a sollozar. Sarra se apresuró a decirle: «¡No llores, Dan-Auta, no llores! Tu padre y tu madre me dijeron que no llorases nunca. Di lo que quieras». Dan-Auta dijo: «Sarra, quiero hacer pis. Quiero hacer pis encima de la cabeza del rey». Sarra exclamó: «¡Ay, Dan-Auta, nos matarán si haces eso; pero no llores y haz lo que quieras!»

Dan-Auta llevó a cabo su propósito. El líquido cayó sobre la cabeza del rey. El rey llevó la mano a su cabeza y, mirándola luego exclamó: «¡Esto es porquería!»

El rey miró entonces a la pompa del árbol. Vio a Sarra, vio a Dan-Auta y gritó. «Traed hachas y echemos abajo el árbol». Sus gentes corrieron y trajeron hachas. Comenzaron a abatir el árbol.

El árbol tembló. Luego dieron golpes más profundos en el tronco. El árbol vaciló. Luego llegaron a la mitad del tronco, y el árbol empezó a inclinarse. Sarra dijo: «Ahora nos prenderán y nos matarán».

Un gran *churua* —un gavilán gigante— voló entonces sobre el bosque, y vino a pasar cerca del árbol donde Sarra y Dan-Auta posaban. Sarra vio al churua. El árbol se inclinaba, se inclinaba. Sarra dijo al churua: «¡Churua mío! Las gentes del rey van a matarnos, a Dan-Auta y a mí, si tú no nos salvas». Oyó el churua a Sarra, y, acercándose, puso a Sarra y a Dan-Auta sobre su espalda. El árbol cayó, y el pájaro voló con Sarra y Dan-Auta. Voló muy alto sobre el bosque, siguió volando hacia arriba, siempre hacia arriba. Dan-Auta miraba al pájaro, vio que movía su cola como un timón, y se entretuvo observándola bien. Pero luego Dan-Auta se aburría, y dijo: «¡Sarra!» Sarra respuso: «¿Qué más quieres, Dan-Auta?» Y como Dan-Auta sollozase, añadió: «No llores, no llores; que madre y padre dijeron que no lloraras. Di lo que quieres». Dan-Auta dijo: «Quiero meter el dedo en el agujero que el pájaro lleva bajo la cola». Sarra dijo: «Si haces eso, el pájaro nos dejará caer y moriremos; pero no llores, no llores, y haz lo que quieras». Dan-Auta introdujo su dedo donde había dicho. El pájaro entonces cerró las alas. Sarra y Dan-Auta cayeron, cayeron de lo alto.

Cuando Sarra y Dan-Auta estaban ya cerca de la tierra, comenzó a soplar un gran *gugua*, un torbellino. Sarra lo vio, y dijo: «¡Gugua mío! Vamos a caer en seguida contra la tierra, y moriremos si tú no nos salvas». El *gugua* llegó, arrebató a Sarra y a Dan-Auta, y, transportándolos a larga distancia, los puso suavemente en el suelo. Era aquel sitio un bosque de una comarca lejana.

Sarra avanzó por el bosque con Dan-Auta y encontró un camino. Caminando el camino llegaron a una gran ciudad, a una ciudad más grande que todas las ciudades. Un fuerte y alto muro la rodeaba. En el muro había una gran puerta de hierro que era cerrada todas las noches. Porque todas las noches, apenas moría la claridad, aparecía un terrible monstruo, un *Dodo*. Este *Dodo* era alto como un asno; pero no era un asno. Este *Dodo* era largo como una serpiente gigante; pero no era una serpiente gigante. Este *Dodo* era fuerte como un elefante; pero no era un elefante. Este *Dodo* tenía unos ojos que iluminaban en la noche como el sol en el día. Este *Dodo* tenía una cola. Todas las noches el *Dodo* se arrastraba hasta la ciudad. Por esta razón se había construido el muro con la gran puerta de hierro.

Por ella entraron Sarra y Dan-Auta. Tras el muro, junto a la puerta, vivía una vieja. Sarra le pidió que los amparase. La vieja dijo: «Yo os ampararé. Pero todas las noches viene un terrible *Dodo* ante la ciudad y canta con una voz muy fuerte. Si alguien le responde, el *Dodo* entrará en la ciudad y nos matará a todos. Cuida, pues, de que Dan-Auta no grite. Con esta condición, yo os ampararé».

Dan-Auta oía todo esto. Al día siguiente fue Sarra al interior de la ciudad para traer comida. Entretanto, Dan-Auta buscó ramas secas y pequeños trozos de madera, que encontró junto al muro. Luego corrió por la ciudad, y donde veía un *makodi*, piedra redonda con que se machacaba el grano sobre un losa, lo cogía. Así reunió cien *makodi*. Luego se dijo: «Sólo necesito unas tenazas». Y andando por la ciudad vio unas abandonadas. Junto al muro donde había amontonado la leña colocó los *makodi*, y ocultas bajo ellos las tenazas. Nadie advirtió la faena del pequeño Dan-Auta.

A la noche, Sarra le dijo: «Entra en seguida en la casa, Dan-Auta, porque pronto vendrá el terrible *Dodo*, y puede matarnos». Dan-Auta repuso: «Yo quiero quedarme hoy fuera». Sarra dijo: «Entra en casa». Dan-Auta comenzó a sollozar, pero Sarra le dijo inmediatamente: «Dan-Auta mío, no llores. Tu padre y tu madre dijeron que no llorases nunca. Si quieres quedarte fuera, quédate fuera». Sarra entró en la casa, donde ya estaba la vieja.

Dan-Auta permaneció fuera, sentado ante la casa de la vieja. Todas las gentes de la ciudad estaban en sus casas, y habían cerrado tras de sí las puertas. Sólo Dan-Auta quedaba a la intemperie. Corrió al lugar donde había juntado la leña, y la prendió fuego. Los *makodi* en el fuego se pusieron ardientes como ascuas.

En esto se sintió que llegaba el *Dodo*. Subió al muro Dan-Auta, y vio al monstruo que venía a lo lejos. Sus pupilas brillaban como el sol y como incendios. Dan-Auta oyó al *Dodo* que, con una voz terrible, cantaba:

«*¡Vuayanni agarinana ni Dodo!*»

«¿Quién es en esta ciudad como yo, *Dodo*?»

Cuando Dan-Auta oyó esto, cantó a su vez desde el muro, con todas sus fuerzas, hacia el *Dodo:*

«*¡Naiyakai agarinana naiyakai ni Auta!*»

«Yo soy como tú en esta ciudad; yo soy como tú; yo, Auta.»

Cuando oyó esto el *Dodo* se acercó a la ciudad, llegó muy cerca, muy cerca, y cantó:

«*¡Vuayanni agarinana ni Dodo!*»

Al cantar esto el *Dodo*, los árboles se estremecieron en el bosque, y la hierba seca empezó a arder. Pero Dan-Auta contestó:

«*¡Naiyakai agarinana naiyakai ni Auta!*»

Al oír esto, el *Dodo* se alzó sobre el muro. Dan-Auta bajó corriendo y fue junto al fuego, donde relumbraban como ascuas los *makodi* ardientes.

El *Dodo* entonces cantó de nuevo con voz más terrible que nunca, y Dan-Auta, una vez más, le contestó. Todos los hombres en la ciudad temblaron dentro de sus casas al oír tan cerca la horrible voz del monstruo.

Más fiero que nunca, el *Dodo* comenzó a repetir su canto:

«*Vuayanni...*»

Pero al abrir sus fauces para este grito, Dan-Auta le lanzó con las tenazas diez *makodi* ardientes, que le abrasaron la garganta. Enronquecido, siguió el *Dodo:*

«*Agarinana...*»

Pero Dan-Auta le hizo tragar otros diez *makodi* incendiados, que le hicieron prorrumpir en un gran quejido. Entonces, con voz más débil, siguió:

«*Ni Dodo.*»

Y Dan-Auta, aprovechando la abertura de las fauces, le envió el resto de los *makodi*. El *Dodo* se retorció y murió, mientras Dan-Auta, subiendo al muro, cantó:

«*Naiyakai agarinana naiyakai ni Auta.*»

Luego, con un cuchillo que había dejado fuera de la casa, cortó al *Dodo* la cola y, ocultándola en un morralillo, entró con ella en la habitación de la vieja; se deslizó junto a Sarra y se durmió.

A la mañana siguiente salían de sus casas cautelosamente los habitantes de la ciudad. Los más decididos fueron a ver al rey. El rey preguntó: «¿Qué ha sido lo que esta noche ha pasado?» Ellos respondieron: «No lo sabemos. Por poco morimos de miedo. La cosa ha debido ocurrir junto a la puerta de hierro». Entonces el rey dijo a su ministro de cazas: «Ve allá y mira lo que hay».

El ministro de cazas fue allá, y subiendo, medroso, al muro, vio al *Dodo* muerto. Corriendo volvió al rey y le dijo: «Un hombre poderoso ha matado al *Dodo*». Entonces el rey quiso verlo y cabalgó hasta el muro. Vio al monstruo tendido y sin vida. El rey exclamó: «En efecto, el *Dodo* ha sido muerto y le han cortado la cola. ¡Busquemos al valiente que lo ha matado!»

Un hombre que tenía una yegua, la mató y la cortó la cola. Otro que tenía un camello, lo mató y le cortó la cola. Otro hombre que

tenía una vaca, la mató y le cortó la cola. Cada uno de ellos fue al rey y le mostró la cola de su animal como si fuese la del *Dodo*. Pero el rey conoció el engaño, y dijo: «Todos sois unos embusteros. Vosotros no habéis muerto al *Dodo*. Ningún hombre de la ciudad ha matado al *Dodo*. Yo y todos hemos oído en la noche la voz de un niño. ¿Vive por aquí cerca, junto a la puerta de hierro, algún niño extranjero?»

Los soldados fueron a casa de la vieja y preguntaron: «Vieja, ¿vive aquí algún niño forastero?» La vieja respondió: «Conmigo viven Sarra y Dan-Auta». Los soldados fueron a Sarra y preguntaron: «Sarra, ¿ha matado al *Dodo* el pequeño Auta?» Sarra respondió: «Yo no sé nada; preguntádselo a él». Entonces fueron los soldados a Dan-Auta y le preguntaron: «Dan-Auta, ¿has matado tú al *Dodo?* El rey quiere verte». Dan-Auta no respondió. Tomó su morralillo y fue con los soldados ante el rey. Allí abrió el morralillo y, sacando la cola del *Dodo*, la mostró al rey. Entonces, el rey dijo: «Sí, Dan-Auta ha matado al terrible *Dodo*».

El rey dio a Dan-Auta cien mujeres, cien camellos, cien caballos, cien esclavos, cien vacas, cien vestidos, cien ovejas y la mitad de la ciudad.

1922.

CARTA A UN JOVEN ARGENTINO QUE ESTUDIA FILOSOFÍA

Me ha complacido mucho su carta, amigo mío. Encuentro en ella algo que es hoy insólito encontrar en un joven, y especialmente en un joven argentino. Pregunta usted algunas cosas, es decir, admite usted la posibilidad de que las ignora. Ese poro de ignorancia que deja usted abierto en el área pulimentada de su espíritu, le salvará. Por él se infiltrará un superior conocimiento. Créame: no hay nada más fecundo que la ignorancia consciente de sí misma. Desde Platón hasta la fecha, los más agudos pensadores no han encontrado mejor definición de la ciencia que el título antepuesto por el gran Cusano a uno de sus libros: *De docta ignorantia.* La ciencia es, ante y sobre todo, un docto ignorar. Por la sencilla razón de que las soluciones, el saber que se sabe, son en todos sentidos algo secundario con respecto a los problemas. Si no se tiene clara noción de los problemas, mal se puede proceder a resolverlos. Además, por muy seguras que sean las soluciones, su seguridad depende de la seguridad de los problemas. Ahora bien: darse cuenta de un problema es advertir ante nosotros la existencia concreta de algo que no sabemos lo que es; por tanto, es un saber que no sabemos. Quien no sienta voluptuosamente esta delicia socrática de la concreta ignorancia, esa herida, ese hueco que hace el problema en nosotros, es inepto para el ejercicio intelectual.

No he hecho nunca misterio de sugerirme mayores esperanzas la juventud argentina que la española. Como este augurio mío ha merecido el honor de ser propalado, me conviene definirlo un poco, a fin de que no se entienda mal. La amistad, cada vez más sólida, entre algunos grupos de la mocedad argentina y mi obra, me obliga

a huir con premeditación de halagar a aquélla y me impone cierta escrupulosa veracidad.

La impresión que una generación nueva produce, sólo es por completo favorable cuando suscita estas dos cosas: esperanza y confianza. La juventud argentina que conozco me inspira —¿por qué no decirlo?— más esperanza que confianza. Es imposible hacer nada importante en el mundo si no se reune esta pareja de calidades: fuerza y disciplina. La nueva generación goza de una espléndida dosis de fuerza vital, condición primera de toda empresa histórica; por eso espero en ella. Pero, a la vez, sospecho que carece por completo de disciplina interna —sin la cual la fuerza se desagrega y volatiliza: por eso desconfío de ella. No basta curiosidad para ir hacia las cosas; hace falta rigor mental para hacerse dueño de ellas.

En las revistas y libros jóvenes que me llegan de la Argentina encuentro —respetando algunas excepciones— demasiado énfasis y poca precisión. ¿Cómo confiar en gente enfática? Nada urge tanto en Sudamérica como una general estrangulación del énfasis. Hay que ir a las cosas, hay que ir a las cosas, sin más. El americano, amigo mío —por razones que no es ocasión ahora enunciar—, propende al narcisismo y a lo que ustedes llaman «parada». Al mirar las cosas, no abandona sobre éstas la mirada, sino que tiende a usar de ellas como de un espejo donde contemplarse. De aquí que, en vez de penetrar en su interior, se quede casi siempre ante la superficie, ocupado en dar representación de sí mismo y ejecutar cuadros plásticos. Pero la ciencia y las letras no consisten en tomar posturas delante de las cosas, sino en irrumpir frenéticamente dentro de ellas, merced a un viril apetito de perforación.

Son ustedes más sensibles que precisos, y, mientras esto no varíe, dependerán ustedes íntegramente de Europa en el orden intelectual —único al que me refiero. Porque, al ser sensibles, toda idea graciosa y fértil que se produzca en Europa conmoverá, quieran o no, el fino receptor que es su organismo; pero al querer reaccionar frente a la idea recibida —juzgarla, refutarla, valorarla y oponerle otra— encontrarán ustedes dentro de sí esa impresión, esa vaguedad —llamémoslo por su nombre—, esa falta de criterio certero, firme, seguro de sí mismo, que sólo se obtiene mediante rigorosas disciplinas.

Siempre me ha sorprendido la desproporción que suele haber entre la inteligencia, a menudo espléndida, del americano y esa otra facultad de *mise au point* que es el criterio. Tal vez, en horas de sinceridad consigo mismo, percibe todo buen intelectual americano ese extraño fenómeno secreto de la insuficiencia de su criterio.

Cualquiera que sea su énfasis hacia el exterior —énfasis que en ocasiones se eleva a petulancia—, el fondo insobornable que arrastra todo hombre consigo le advierte de que no está seguro de sí mismo en el difícil manejo de las ideas. ¿Por qué es esto así? Yo aventuraría una explicación, pero su desarrollo me forzaría a entrar en cuestiones un poco abstrusas de psicología étnica. Sería preciso contrarrestar la tradicional noción que supone idénticas, poco más o menos, las almas humanas en todos los tiempos —sin más diferencias que las de sus contenidos— e ignora que son, a veces, de estructura (de anatomía y fisiología) sumamente diversas. Además hay cosas de que conviene hablar sólo entre pocos y no aventarlas con riesgo de que sean mal entendidas. En fin, usted, por sí solo, puede reconstruir mi intento de explicación fijándose en que la función ya exquisitamente desarrollada en el argentino, la sensibilidad, habría que localizarla en la periferia de la psique, por ser función receptiva, mientras que el criterio, aún imperfectamente desenvuelto (repito que en el orden propiamente científico y literario), es una operación de dentro a fuera y afecta a las zonas más centrales, más personales de la conciencia.

Esto significaría que la nueva generación necesita completar sus magníficas potencias con una rigorosa disciplina interior. Yo quisiera ver en esos grupos jóvenes la severa exigencia de ella. Pero acontece que veo todo lo contrario: un apresurado afán por reformar el Universo, la Sociedad, el Estado, la Universidad, todo lo de fuera, sin previa reforma y construcción de la intimidad. En este punto no pactaré jamás con ustedes, y me hallarán irreductible. Todo el que incita a los jóvenes para que abandonen el sublime deporte cósmico que es la juventud y salgan de ella a ocuparse en las cosas llamadas «serias» —política, reforma del mundo— es, deliberada o indeliberadamente, dañino. Porque esas cosas serán todo lo «serias» que se quiera, pero cede a un puro prejuicio quien cree, sin más, que lo «serio» es lo importante y esencial. La política, la reforma de ese vago armazón formal que llaman el Estado, son, en todo caso, consecuencias de otras actividades previas, verdaderamente creadoras. Y lo mismo digo de la riqueza. La riqueza sólida y estable es, a la postre, emanación de almas enérgicas y mentes claras. Pero esa energía y esa claridad sólo se adquieren en puros ejercicios deportivos, de aspecto superfluo.

Sobre todo, la ciencia pura, la ciencia que no se propone ninguna aplicación inmediata. Para advertencia ejemplar de los hombres existe el hecho gigantesco de que la civilización que ha obtenido

mayor dominio material, práctico, sobre el cosmos —la europea— haya sido a la vez la civilización de la matemática más irreal y abstrusa. El mundo antiguo sólo produjo una técnica desmedrada y torpe —a mi juicio, una de las causas más concretas de su ruina—, porque no cultivó la matemática y el pensamiento con suficiente alegría deportiva. ¡Dígaseme qué sería de nuestra técnica sin la geometría analítica de Descartes y el *calcul des infiniment petits*, de Leibniz! En un trabajo próximo a publicarse —*Marta y María*, o *Trabajo y deporte*— verá usted cómo las cosas llamadas «serias» y útiles han sido en la historia míseras decantaciones, precipitados y como propinas del puro deportismo.

En lugar de invitar al joven a hazañas patéticas, de falsa gesticulación solemne, yo le diría: «Amigo mío: ciencia, arte, moral inclusive, no son cosas «serias», graves, sacerdotales. Se trata meramente de un juego. Pero así como la acción que no nos es dado eludir puede, sin desdoro, ser mal ejecutada, ya que nos viene impuesta, el juego exige que se juegue lo mejor posible. Precisamente su falta de «seriedad» hacia afuera —su falta de forzosidad— le dota espontáneamente de una rigorosa «seriedad» interna. ¡Dígame usted si cabe pensar que el cálculo infinitesimal hubiera podido inventarse en «serio» y por obligación, por necesidad opresora y a hora fija! Pues bien, joven amigo mío, usted juega mal, no sabe jugar y tiene que aprender».

Yo espero mucho de la juventud intelectual argentina; pero sólo confiaré en ella cuando la encuentre resuelta a cultivar muy en serio el gran deporte de la precisión mental.

... ...

Más de una vez —y por cierto con anterioridad a las voces que ahora comienzan fuera de España a insinuar algo parecido— he hecho notar que la historia avanza según grandes ritmos biológicos, de los cuales es uno el de la edad. «Hay tiempos de jóvenes y tiempos de viejos», decía yo en *El tema de nuestro tiempo*. La manera de reconocer a qué sazón vital pertenece una época es determinar si las ocupaciones que en ella dan el tono son de tono «serio» o de tono «alegre». Porque las cosas todas del mundo se pueden repartir en esas dos clases de tonalidad. Hay paisajes tristes y paisajes jocundos. Y esta diferencia de matiz expresivo no proviene, como ha solido creerse, de una mera proyección sobre el paisaje indiferente de nuestros estados subjetivos. El paisaje triste —ciertos puertos lívidos y cardenosos de España—, Somosierra, Piqueras, por ejemplo, lo son por sí mismos. El que va alegre por ellos nota su tristeza, sólo que el

hervor de su interno regocijo le defiende e inmuniza de la tristeza invasora que el paisaje comprime contra su persona. Del mismo modo, al salir de una habitación caldeada, el fuego acumulado en nuestro cuerpo impide que sea penetrado por el frío exterior que percibimos, pero, por decirlo así, mantenemos a raya, sin transitar la frontera de nuestra piel.

Pues bien; en este sentido hay ocupaciones «serias», como son la política y la industria en general, el derecho y la economía. Son puros formalismos, y como tales, tristes, grises, sin interior suficiencia. La «seriedad» del magistrado y del contable; en general, la gravedad del burgués es un reflejo de sus serias preocupaciones. En cambio, la ciencia, la mejor ciencia, por ejemplo, la filosofía, ríe y sonríe en los diálogos de Platón con un ruido un poco de algazara escolar. Cosa nada sorprendente si se advierte que la filosofía se inventó por unos viejos sonrientes en conversación con los muchachos que salían del gimnasio triscando delante de sus ayos o «pedagogos». (Véase el *Lysias*).

El predominio del deporte físico, con su tono de alegría muscular, es, acaso, un síntoma del cariz que la vida va a ir tomando. Parece como si Europa se entregase a una salvadora puerilidad. Este es un punto sobre el que algún día quisiera hablar largamente, porque lo considero de sumo interés. Un profundo instinto hace entrever a nuestras viejas naciones que necesitan, después de una etapa de triste trabajo, dominada por la idiosincrasia del burgués y el obrero, una etapa de puerilidad y juventud. Pero es el caso que el espíritu —en cuanto cabe distinguirlo de la carne— es siempre más viejo que el cuerpo, y, desde luego, un exceso de espiritualidad avejenta. Bien; y ¿qué inconveniente hay en que sobrevenga una época durante la cual el cuerpo se anteponga al espíritu a fin de equilibrar la exageración de éste, que los últimos siglos han padecido? Sazón de convalecencia para Europa. Toda convalecencia mima al cuerpo, y, además, tiene no sé qué de admirablemente pueril.

1924.

MORALEJAS

NO SER HOMBRE EJEMPLAR

En un libro mío —*España invertebrada*— he insinuado una doctrina sobre el origen de las sociedades que discrepa sobremanera de las usadas. Según ella, la sociedad humana sólo tiene semejanzas externas, inesenciales, con las llamadas «sociedades animales» de que el evolucionismo quería derivarla. La sociedad histórica es un fenómeno esencialmente diferente de grey, rebaño, tropel, bandada, hormiguero y colmena. Por otra parte, no es tampoco un desarrollo del grupo familiar. Este último, si se entiende con algún rigor, aparece con posterioridad a la sociedad y como una incubación interna a ella. Sería, pues, la sociedad un fenómeno irreductible y último. Esta convicción mueve a Aristóteles a hablar de un instinto político en el hombre. Pero nos define claramente cuál sea la función de ese instinto. ¿Se trata de lo que vagamente llamamos tendencia a la sociabilidad, es decir, a la mera aproximación e informe convivencia? Esto no bastaría. No hay sociedad sin una estructura estable, aunque sea muy elemental. No hay sociedad si no existe en los miembros la conciencia de pertenecer a un grupo.

Múltiples datos, sobre todo etnológicos, fuerzan a pensar que la sociedad nace de la atracción superior que uno o varios individuos ejercen sobre otros. La superioridad, la excelencia de cierto individuo produce en otros, automáticamente, un impulso de adhesión, de secuacidad. Las maneras o usos de esa persona eminente son adoptados como normas sobreindividuales por los entusiastas atraídos. Si hay, pues, que hablar de instinto diríamos que el instinto social consiste concretamente en un impulso de docilidad que unos hombres sienten hacia otro en algún sentido ejemplar. Esa

relación dinámica entre el hombre ejemplar y el anhelo de seguirle, de conformarse a él, que actúa en los demás, aparece en todas las sociedades desde las más toscas y primigenias hasta las más elevadas y como desmaterializadas. Así, la Iglesia cristiana, está en su esencia y nervio últimos, constituída por Cristo y sus dóciles. La docilidad, el seguimiento —o, como con expresión algo inadecuada suele decirse, la «imitación de Cristo»— es la realidad dinámica que ha constituido la Iglesia cristiana. En su gigantesco desarrollo ésta ha llegado a ser, claro está, muchas otras cosas más. Pero todas ellas viven de aquella actividad nuclear, y la realidad histórica de la Iglesia depende en cada momento del fervor de docilidad que los fieles sientan hacia la ejemplaridad de Jesús.

Pensando de esta manera, ha de parecerme forzosamente que cuando un hombre llega a ser ejemplar en algo, alcanza lo más alto que al hombre es permitido. Pero toda potencia del hombre trae consigo un vicio en que aquélla se desvirtúa y falsifica. Frente a la auténtica ejemplaridad hay una ejemplaridad ficticia e inane.

Una y otra se diferencian, por lo pronto, en que el hombre verdaderamente ejemplar no se propone nunca serlo. Obedeciendo a una profunda exigencia de su organismo, se entrega apasionadamente al ejercicio de una actividad —la caza o la guerra, el amor al prójimo o la ciencia, la religiosidad o el arte. En esta entrega inmediata, directa, espontánea, a una labor consigue cierto grado de perfección, y entonces, sin que él se lo proponga, como una consecuencia imprevista, resulta ser ejemplar para otros hombres.

En el falso ejemplar, la trayectoria espiritual es de dirección opuesta. Se propone directamente ser ejemplar; en qué y cómo es cuestión secundaria que luego procurará resolver. No le interesa labor alguna determinada; no siente en nada apetito de perfección. Lo que le atrae, lo que ambiciona, es ese efecto social de la perfección —la ejemplaridad. No quiere ser gran cazador o guerrero, ni bueno, ni sabio, ni santo. No quiere, en rigor, ser nada en sí mismo. Quiere ser para los demás, en los ojos ajenos, la norma y el modelo.

No advierte la contradicción que en este propósito hay. Porque la ejemplaridad es un resultado automático y como mecánico de alguna perfección, y ésta no se consigue si no existe un frenético amor y apasionada entrega a una labor determinada. Al proponerse, desde luego, aquélla, desvía su persona del entusiasmo ingenuo hacia toda actividad concreta, y se queda con la mera forma de una realidad que sólo se realiza mediante algún contenido. De aquí otra diferencia radical entre ambas suertes de ejemplaridad. El buen ejemplar

no puede serlo si no es fecundo, creador de algo. El mal ejemplar no crea nada positivo y valioso. No es verdaderamente hábil, ni sabio, ni siquiera bueno. El que se propone ser bueno a los ojos de los demás, no lo es en verdad. Véase cómo el propósito de ser ejemplar es, en su esencia misma, una inmoralidad.

La esterilidad del falso ejemplar es consecuencia inevitable de su propósito. Como no se siente originalmente arrastrado hacia ninguna labor positiva ni goza de aptitud especial para ellas, tenderá a subrayar más en su vida la perfección en el no hacer que en el hacer.

Yo he conocido y conozco algunos de estos hombres «ejemplares» y siempre me ha divertido sobremanera contemplar la astucia con que eluden todo lo que es creación, faena positiva, y se las arreglan para dar a la esterilidad un valor positivo. Así, en el orden intelectual, el falso ejemplar acentuará mucho la prudente abstención del juicio, insistiendo sobre lo difícil, lo aventurado que es toda afirmación o negación taxativas. Si después de haber pensado mucho sobre algo, encendido por el fervor de un descubrimiento, hacemos alguna aserción, el falso ejemplar no nos dirá: «En efecto, es así», o bien: «Yo creo todo lo contrario», sino que nos dirá: «Es posible, es posible. ¿Quién sabe?» Con lo cual quedamos corridos, avergonzados de nuestra petulancia y ligereza, maravillados de la superioridad residente en aquel hombre, el cual genialmente no olvida nunca que la mente puede errar. Y necesitamos un buen rato para caer en la cuenta de que bajo nuestra sentencia, no obstante su aspecto de enérgico dogmatismo, existía también esa general sospecha que va aneja a todo juicio humano y que, por lo mismo, no necesita ser formulada en cada caso.

El falso ejemplar es, asimismo, poco amigo de la literatura, para la cual, por supuesto, carece casi siempre de aptitud. En su opinión, el literato corre siempre el riesgo de convertir el arte en un pretexto para el propio lucimiento. Como él mismo es un temperamento radicalmente vanidoso y todo lo hace en vista de los demás, o, lo que es peor, convirtiéndose, al modo de Narciso, en espectador de sí mismo, propende maniáticamente a suponer dondequiera el prurito de lucirse, y desconoce el amor generoso y directo al mero ejercicio de una potencia

La mayor parte de los españoles no va a los toros. Por una u otra razón, esta fiesta les aburre o les repugna. Sin embargo, un día, cediendo a tal o cual circunstancia, ese español que no va a los toros asiste a ellos. La infrecuencia del caso, lo insólito de los motivos que

le han hecho aquella vez o veces asistir, le dan, sin embargo, derecho a considerarse como alguien que no va a los toros. El falso ejemplar es, en este punto, de un rigor heroico. El que no suele ir a los toros, si va alguna vez, lo hace precisamente porque no da importancia al no ir. El falso ejemplar convierte el hecho sencillísimo y negativo de no ir a los toros en una hazaña positiva. Lo propio le acontece con la lotería. Mientras un sinnúmero de compatriotas que no juegan a la lotería caen en ello alguna vez, el falso ejemplar se rehusará gravemente a jugar ni siquiera esa vez, y dará a esta sencilla abstención un aspecto heroico.

Al viajar preferirá la tercera clase. No por razones positivas —falta de medios, deseo de observar las clases inferiores— sino precisamente para «no ir en primera».

Esta propensión a dar importancia a las cosas que no la tienen es un síntoma inequívoco de falsa ejemplaridad, y se produce ineludiblemente en todo el que, esperando a toda hora cosas grandes de sí mismo, no es capaz de entregarse a ninguna actividad determinada por vivir preocupado sólo de su propia ejemplaridad.

En vez de procurar aventajarse en alguna de las tareas importantes del superior repertorio humano, sumergiéndose en ella sin remilgos, el falso ejemplar tiene que comenzar por dar importancia a lo que no lo tiene, a fin de poder ser en algo ejemplar. Y como es más fácil no hacer que hacer, su heroísmo se compondrá, sobre todo, de renuncias y abstenciones. El falso ejemplar no es el santo, sino el «santón», y como éste, florece en los pueblos que sufren decadencia y se apartan de los grandes apetitos vitales. Dondequiera la plebe ha sentido mágico respeto hacia esos hombres extraños que se abstienen —los «santones». Las clases más robustas, en cambio, los han despreciado siempre y no preguntan nunca, para estimar a un hombre, qué es lo que no hace, sino al revés, qué hace.

El hombre «ejemplar» tiene que compensar la futilidad de sus normas (negativas y referentes a cosas sin importancia) con un enorme rigor en seguirlas. De esta manera, al evitar toda excepción en su cumplimiento, adquiere su conducta cierta cómica grandeza. Irónicamente solía contar el padre de Pío Baroja, como una de sus hazañas, no haber visto nunca jamás un drama de Echegaray y haber estado solo en la Puerta del Sol. Cosas parecidas, sólo que en serio, constituyen la heroicidad habitual de los hombres «ejemplares», que vienen a ser la novela por entregas de la virtud.

La perfección moral, como toda perfección, es una cualidad deportiva, algo que se añade lujosamente a lo que es necesario e

imprescindible. De aquí que, como en todo deporte, contenga la perfección moral un grano de ironía y se sienta a sí misma sin patetismo alguno. La mera corrección moral es cosa con que no tiene sentido jugar, porque significa el mínimo de lo exigible. Pero la perfección no nos la exige nadie; la ponemos o intentamos nosotros por libérrimo acto de albedrío, y, sin duda, merced a que nos complace su ejercicio. De aquí que el hombre perfecto en algo sienta la fruición de faltar alguna vez a sus propias normas y caer, por decirlo así, en pecado. Otra cosa es idolatría de la norma, como si ésta tuviese por su materia misma un valor absoluto y fuese necesaria. Pero la norma de perfección vale simplemente como la meta para la carrera. Lo importante es correr hacia ella, y el que no la alcanza no queda por ello ni muerto ni deshonrado.

El tirano de Siracusa que mandó fustigar a su hijo porque tocaba demasiado bien la flauta hizo lo que debía. Porque tocar sin defecto la flauta sólo puede conseguirlo quien haga de ello un oficio, y no es el de flautista oficio adecuado al hijo de un príncipe. Parejamente es ilícito hacer de la ejemplaridad y de la virtud una profesión. Por eso el hombre de tacto se complace en faltar de cuando en cuando a las normas que él mismo se ha impuesto, en quebrar su efectiva ejemplaridad a fin de dejar un breve hueco entre su vida y la perfección abstracta que le sirve de meta. Nuestra existencia no debe ser un paradigma, sino un segundo curso entre los modelos que a la vez nos aproxima a ellos y gentilmente los evita. Algo así como, según Nietzsche, es la buena prosa: la cual se hace siempre en vista del verso, confundiéndose casi con él, pero, al cabo, eludiéndolo con grácil fuga en el momento decisivo.

1924.

ESQUEMA DE SALOMÉ

En la morfología del ser femenino acaso no haya figuras más extrañas que las de Judit y Salomé, las dos mujeres que van con dos cabezas cada una: la suya y la cortada.

Es curioso que en toda especie de realidades se presentan casos extremos donde la especie parece negarse a sí misma y convertirse en su contrario. Son naturalezas fronterizas que, por decirlo así, pertenecen a dos reinos confinantes, como ciertos animales que casi son plantas, o ciertas sustancias químicas que casi son plasma viviente. Yace en ellas el equívoco propio de todo lo que es término y extremo; así, el perfil de los cuerpos, que es la línea en que terminan, no se sabe bien si les pertenece a ellos o al espacio circundante que los limita.

Una meditación seriamente conducida, que no se pierda en los arrecifes de las anécdotas ni en una casuística de azar, nos revela la esencia de la feminidad en el hecho de que un ser sienta realizado plenamente su destino cuando entrega su persona a otra persona. Todo lo demás que la mujer hace o que es, tiene un carácter adjetivo y derivado. Frente a ese maravilloso fenómeno, la masculinidad opone su instinto radical, que la impulsa a apoderarse de otra persona. Existe, pues, una armonía preestablecida entre hombre y mujer; para ésta, vivir es entregarse; para aquél, vivir es apoderarse, y ambos sinos, precisamente por ser opuestos, vienen a perfecto acomodo.

El conflicto surge cuando en ese instinto radical de lo masculino y femenino se producen desviaciones e interferencias. Porque es un error suponer que el hombre y la mujer concretos lo sean siempre

con plenitud y pureza. La clasificación que hacemos de los seres humanos en hombres y mujeres es, evidentemente, inexacta; la realidad presenta entre uno y otro término innumerables gradaciones. La biología muestra cómo la sexualidad corporal se cierne indecisa sobre el germen hasta el punto de que sea posible someterlo experimentalmente a un cambio de sexo. Cada individuo vivo representa una peculiar ecuación en que ambos géneros participan, y nada menos frecuente que hallar quien sea «todo un hombre» o «toda una mujer». Esto que acontece con la sexualidad corporal resulta aún más patente cuando observamos la sexualidad psicológica. El principio masculino y el femenino, el *Ying* y el *Yang* de los pensadores chinos, parecen disputarse una a una las almas y venir en ellas a fórmulas diversas de compromiso, que son los tipos varios de hombre y mujer.

Así, Judit y Salomé son dos variedades que hallamos en el tipo de mujer más sorprendente, por ser el más contradictorio: la mujer de presa.

Fuera vano empeño querer hablar adecuadamente de una u otra figura sin la longitud proporcionada, y habré de reducirme ahora a anticipar un brevísimo esquema de Salomé.

La planta Salomé nace sólo en las cimas de la sociedad. Fue en Palestina una princesa mimada y ociosa, y hoy podría ser una hija de banquero o del rey del petróleo. Lo decisivo es que su educación, en un ambiente de prepotencia, ha borrado en su espíritu la línea dinámica que separa lo real de lo imaginario. Todos sus deseos fueron siempre satisfechos, y lo que le era indeseable quedaba suprimido de su contorno. El dato esencial de su leyenda, la clave de su mecanismo psicológico, está en el hecho de que Salomé obtiene todas sus demandas. Como para ella desear es lograr, han quedado atrofiadas en su alma todas aquellas operaciones que los demás solemos ejercitar para conseguir la realización de nuestros apetitos. Las energías, de esta suerte vacantes, vinieron a verterse sobre la turbina del deseo, convirtiendo a Salomé en una prodigiosa fábrica de anhelos, de imaginaciones, de fantasías. Ya esto significa una deformación de la feminidad. Porque la mujer normalmente imagina, fantasea menos que el hombre, y a ello debe su más fácil adaptación al destino real que le es impuesto. Para el varón lo deseable suele ser una creación imaginativa, previa a la realidad; para la mujer, por el contrario, algo que descubre entre las cosas reales. Así, en el orden erótico, es frecuente que el hombre forje *a priori*, como Chateaubriand, un *fantôme d'amour*, una imagen irreal de mujer, a la que

dedica su entusiasmo. En la mujer es esto sobremanera insólito, y no por casualidad, sino merced a la sequía de imaginación que caracteriza la psique femenina.

Salomé es fantaseadora a lo varonil, y como su vida imaginaria es lo más real y positivo de su vida, contrae en ella la feminidad una desviación masculina. Añádase a esto la insistencia con que la leyenda alude a su virginidad intacta. Un exceso de virginidad corporal, una inmoderada preocupación de prolongar el estado de doncellez, suele presentarse en la mujer al lado de un carácter masculino. Mallarmé vio certeramente suponiendo a Salomé frígida. Su carne, prieta y elástica, de finos músculos acrobáticos —Salomé danza—, cubierta con los resplandores que emanan de las gemas y los metales preciosos, deja en nosotros la impresión de un «reptil inviolado».

No sería mujer Salomé si no necesitase entregar su persona a otra persona; pero, mujer imaginativa y frígida, la entrega a un fantasma, a un ensueño de su propia elaboración. De esta suerte, su feminidad se escapa toda por una dimensión imaginaria.

Sin embargo, con ocasión de su amorosa quimera, descubre al cabo Salomé la distancia entre lo real y lo fantástico. El tetrarca poderoso no puede fabricar un hombre que coincida con la imagen instalada en aquella audaz cabecita. El caso se repite invariable: toda Salomé arrastra en medio de la opulencia una vida malhumorada, displicente y, en el fondo, macerada por la acritud. Echa de menos el soporte material sobre que pueda descargar su creación fantasmagórica y, como quien prueba trajes a maniquíes, ensaya el irreal perfil de su ensueño sobre los hombres que ante ella transitan.

Un día de entre los días cree, por fin, Salomé haber hallado en la tierra la incorporación de su fantasma. No intentemos ahora averiguar por qué. Tal vez se trata sólo de un *quid pro quo:* la coincidencia de su paradigma con este hombre de carne y hueso que llaman Juan el Bautista es más bien negativa. Sólo se parece a su ideal en que es distinto de los demás hombres. Las Salomé buscan siempre un varón tan distinto de los demás varones, que casi pertenece a un nuevo sexo desconocido. Otro síntoma de feminidad deformada. El Bautista es un personaje peludo y frenético, que vocea en los desiertos y predica una religión hidroterápica. No podía Salomé haber caído peor; Juan Bautista es un hombre de ideas, un *homo religiosus;* el polo opuesto a Don Juan, que es el *homme à femmes.*

La tragedia se dispara, inevitablemente, como una reacción química de índole explosiva.

Salomé ama a su fantasma; a él se ha entregado, no a Juan Bautista. Es éste para ella meramente un instrumento con que dar a aquél corporeidad. El sentimiento de Salomé hacia su hirsuta persona no es de amor, sino más bien el apetito de ser amada por él. La masculinidad de Salomé había de llevarla sin remedio a entrar en la relación erótica con una actitud de varón. Porque el hombre siente el amor primariamente como un violento afán de ser amado, al paso que para la mujer lo primario es sentir el propio amor, la cálida fluencia que de su ser irradia hacia el amado y la impulsa hacia él. La necesidad de ser amada es sentida por ella sólo como una consecuencia y secundariamente. La mujer normal, no se olvide, es lo contrario de la fiera, la cual se lanza sobre la presa; ella es la presa que se lanza sobre la fiera.

Salomé, que no ama a Juan Bautista, necesita ser amada de él, necesita apoderarse de su persona, y al servicio de este anhelo masculino pondrá todas las violencias que el varón suele usar para imponer al contorno su voluntad. Ved por qué, como otras un lirio entre las manos, lleva esta mujer una cabeza segada entre sus largos dedos marmóreos. Es su presa vital. Rítmico el paso, ondulante el torso, corvino el rostro hebreo, avanza por la leyenda, y sobre la cabeza yerta, de ojos vidriosos, se inclina su alma con un rapaz encorvamiento de azor o de neblí...

Pero es una historia demasiado intrincada y prolija para que yo la cuente aquí ésta del trágico *flirt* entre Salomé, princesa, y Juan Bautista, intelectual.

1921.

TEMAS DE VIAJE

(JULIO DE 1922)

I

TIERRA DRAMÁTICA, TIERRA APACIBLE

CUANDO se hace el viaje de Madrid a Hendaya por la carretera de Burgos, averigua el viajero, con enojosa sorpresa, que hasta Miranda de Ebro, en cerca de trescientos cincuenta kilómetros de ruta, no hay un solo lugar apacible. Legua tras legua persiste el paisaje en su actitud de doloroso dramatismo, sin un instante de fatiga o de hastío. La tierra desnuda deja ver la contracción apasionada con que sus músculos cretáceos o triásicos se esfuerzan por levantar la gleba grisienta o roja para luego derrumbarse en una convulsión de cárcavas que las aguas de las tormentas arañan cruelmente. De cuando en cuando, esta guerra arquitectónica del terruño exasperado, este formidable y perpetuo combate que el suelo mueve no se sabe a quién, adquiere frenética culminación en la dentellada que la cima de una serrezuela da de paso al cielo azul. Pajizos y ralos los trigales penden agarrados a las laderas, las sabinas hechas de nervios se estremecen al viento, algún destacamento de chopos monta su guardia en el regazo del valle, y sobre el blanco reverberante del camino real desliza sus sombras silenciosas la gente corvina que vuela errabunda, augural y rapaz.

En estos días de julio, sobre estos campos de fuego, supremo lujo fuera una sombra suficiente. Pero el viajero halla sólo la sombra parda y poco tupida que un olmo polvoriento retiene bajo sí, mísero ahorro de un avaro de aldea. Jadeando, se tienden sobre ella el hombre y el can; si aquél es imaginativo se complace en recordar el árbol que la leyenda árabe describe, de cuyo pie partía al galope un escuadrón de caballeros para tardar seis horas en salir de su sombra.

De Madrid a Miranda de Ebro, todo es dramático, nada es apacible. En cambio, de Hendaya a París todo es apacible y nada es dramático.

Francia es, ante todo, Francia la bien labrada. Verdor dondequiera, llanura blanda, a lo sumo voluptuosa ondulación. No hay un palmo de tierra que no sonría satisfecho y donde no aparezca la huella de un exquisito cuidado. De trecho en trecho, los boscajes húmedos, sonando al viento, y la capota de pizarras pulidas que cubre el *château*. Por todas partes los caminos bruñidos van y vienen, esos caminitos perfectos, únicos, que se alargan como caricias morosas sobre el cuerpo de Francia, todo él botánicamente vestido, sin dejar ver por roto alguno su carne cálida o lívida.

Siempre que al atravesar en rápido viaje Francia y España queda nuestra retina saturada de ambos paisajes, entran éstos en colisión, despertando en nosotros el eterno conflicto geográfico. ¿Cómo es posible que pueblos asentados sobre glebas de tan opuesto semblante pretendan gozar de un mismo nivel histórico? Para el ánimo español la comparación es desastrosa. El contraste entre las calidades de una y otra tierra es tal que no parece dejar resquicio a la esperanza. ¿Qué pueden hacer los hombres cispirenaicos para llenar el abismo de esa diferencia geográfica e igualar la suerte de ambos territorios? ¿No es el más ineluctable destino aquel que nos llega impuesto por el trozo de planeta que habitamos?

II

«¡HELION, MELION, TETRAGRÁMMATON!»

El efecto deprimente es todavía mayor cuando, al paso que una y otra campiña se desenvuelven ante los ojos, llevamos entre las manos el reciente libro de nuestro geógrafo Dantín sobre las *Regiones naturales de España*. La mayor porción de nuestra Península es designada por Dantín con el nombre de «España árida». El nombre es terrible, pero acaso lo es más todavía la realidad. «No hay en toda Europa —escribe— país que ofrezca tan enormes extensiones áridas y subdesérticas —ocupadas por *estepas áridas* (estepas de esparto) y *estepas salinas* del tipo de las africanas y asiáticas del cinturón árido

subtropical— como la Península Ibérica en concordancia con su clima». «Somos en Europa el único país donde la porción árida representa más del 80 por 100 del territorio».

Sabido es que la humedad de una región se determina, no por la cantidad absoluta de agua que recibe, sino por la proporción entre la que recibe y la que devuelve por vía de evaporación. Pues bien; en Castilla la evaporación es cuatro veces mayor que la lluvia. Si traducimos esta cifra al lenguaje intuitivo, resulta la grotesca imagen de un país donde va más agua de la tierra a la nube que viene de la nube a la tierra; esto es, que en Castilla llueve de abajo arriba.

¿Cómo podrán extrañar la sequedad, la salinidad de las almas españolas? «El animal o la planta —dice Dantín— parecen reflejar la fisonomía de la región, al punto de aparecer totalmente concertados con su paisaje. Cada elemento regional parece haber dejado en la especie algún claro testimonio: el clima, su librea, el relieve, sus costumbres, etc., estampándose en él, marcándole con su estigma como el esclavo señalado por su dueño para reconocerlo y subordinarlo en todo momento».

La geografía nos produce tal congoja, padecemos un instante de tan absoluta depresión que el músculo se dispone a aflojarse, abandonando toda presa vital. La aridez climatológica de la Península, que decanta en sus paisajes tan insólita y exasperada belleza, es, por lo visto, una fatalidad inexorable sobrepuesta a nuestra historia. Al menos desde hace un siglo apenas hay idea más popular, más obvia, que tan cómodamente se encaje en las mentes al uso como ésta de la influencia soberana del «medio» sobre el hombre. Obstinadas varias generaciones sucesivas en hacer de la historia una física, aspiraron a buscar las causas de los hechos humanos y creyeron encontrarla fuera del hombre, en el contorno físico, en el estado geológico y el clima ambiente. Taine, personaje sin genio, pero exacto receptor de los tópicos de su época, popularizó la idea del *milieu*, que ya había servido a Buckle para *explicar* la inspiración metafísica de los indos por el enorme consumo que hacen de arroz.

Sin embargo, en un ensayo de ensayo sobre la historia de España, publicado por mí hace unos meses, no se mienta siquiera el factor geográfico. Algunos lectores me han mostrado por ello su extrañeza. Pío Baroja, de cuyo espíritu agudo no logramos nunca desalojar cierto materialismo contraido en la mocedad, echaba de menos en mi decoración histórica las usuales estadísticas sobre suelo y clima.

Es que, a mi juicio, la interpretación geográfica de la historia,

según ha sido empleada, carece de valor científico. Es una de tantas ideas lanzadas por el siglo XVIII (no se olvide que ésta viene de Montesquieu), y que, a pesar de no cumplir la promesa intelectual que nos hicieron, se han instalado en los espíritus como dogmas íntimos. A primera vista nada más plausible, en efecto, que admitir una estricta correlación de causa y efecto entre los climas y las formas de la vida humana. Nuestro intelecto se siente siempre atraido por parejas simetrías esquemáticas. Pero es el caso que a estas fechas no ha logrado nadie establecer ley alguna que permita derivar de un clima determinado una determinada institución política, un estilo artístico, una ideología. Se han visto florecer en un mismo clima las culturas más diferentes, y viceversa, una misma cultura atravesar climas distintos sin sufrir variaciones esenciales en su estilo.

Ha acontecido lo propio que con la psicología fisiológica. Un momento pareció lo más obvio buscar en las modificaciones corporales la causa de los fenómenos psíquicos. Se crean laboratorios, revistas, cátedras, congresos de psicofisiología. Una legión de convencidos proclama la nueva fe, combate a los remisos, jura su confesión. Sin embargo, el secreto de la naturaleza se resiste a tal entusiasmo. Ni un solo fenómeno psíquico resulta explicado fisiológicamente. Llegó a elaborarse una minuciosa topografía del cerebro donde se localizaron las funciones psíquicas. Pronto se desvaneció la ilusión. Quedó sólo como reducto de los psicofisiólogos el centro del lenguaje. Ahora resulta que, aun extirpado o dañado, puede el hombre volver a hablar. No obstante, la idea de *explicar* lo psíquico por lo somático sigue satisfaciendo al vulgo.

Se olvida que las ideas tienen dos caras y dos valores o eficiencias distintas. Por una de sus caras la idea pretende ser espejo de la realidad; cuando esta pretensión se confirma decimos que es verdadera. La verdad es el valor o eficiencia objetivos de la idea. Mas por su otra cara la idea se prende al sujeto, al hombre que la piensa: cuando coincide con su temple íntimo, con su carácter y deseos aunque no sea verdadera, aunque carezca de valor objetivo, posee una eficiencia subjetiva, dando satisfacción intelectual al espíritu. Yo opondría a la verdad, o valor objetivo de la idea, su vitalidad o valor subjetivo.

Para la mayor parte de las gentes esa delicadísima y como superflua función de las ideas que consiste en su verdad, es rigorosamente desconocida. Las ideas ejercen, dentro de su economía vital, tan sólo una misión orgánica, no menos maravillosa que la otra. Son órganos de vida que el organismo —individuo, pueblo, época— sabe

plasmarse para afrontar la existencia. No encajan tal vez en la realidad, pero encajan en la subjetividad, y producen en ella efectos automáticos. Así, rodando por Castilla y por Francia, las ideas de clima, medio, situación geográfica, apenas nombradas, efectúan inmediatamente en nosotros la calma intelectual. Creemos habernos *explicado* la desventura española; creemos haberla *entendido*. Se trata de un efecto análogo al que en las edades primitivas se atribuía a los vocablos mágicos. Nadie comprendía el mecanismo con que el conjuro operaba sus cósmicas intervenciones; pero al escucharlo, las almas se aquietaban, tenían en él fe viva. Nuestro siglo, que aspira a la ciencia, no es menos mágico; sólo que ahora la magia no produce efectos cósmicos, sino íntimos. Las ideas científicas actúan sobre las almas, no científica, sino mágicamente.

Y así será siempre. A fines del siglo XVIII, el sublime conde Cagliostro conquistó Europa entera desnudando su daga, trazando con su punta ingeniosa el círculo mágico y dando al viento estos soberanos vocablos: *¡Helion, Melion, Tetragrámmaton!*

«Medio», «clima», «factor geográfico» son cosa muy parecida a ese vocabulario omnipotente del astuto napolitano.

Así yo, para dominar esta depresión que la geografía me proporciona, opongo a un conjuro otro conjuro, y mientras el sudexpreso resbala por las landas, ricas en pinos, repito fervorosamente: *¡Helion, Melion, Tetragrámmaton!* Y es ello tan eficaz, que hasta las ruedas del vagón, martilleando sobre los carriles, murmuran: *¡Helion, Melion, Tetragrámmaton! ¡Helion, Melion, Tetragrámmaton!*

III

HISTORIA Y GEOGRAFIA

No, la aridez climatológica de la Península no justifica la historia de España. Las condiciones geográficas son una fatalidad sólo en el sentido clásico del *fata ducunt, non trahunt:* la fatalidad dirige, no arrastra. Tal vez no quepa expresar mejor el género de influencia que el contorno físico, el «medio», tiene sobre el animal, y especialmente sobre el hombre. La tierra influye en el hombre, pero ¿de qué manera? Es el hombre, como todo organismo vital, un ser reactivo. Esto quiere decir que la modificación producida en él por

cualquier hecho externo no es nunca un efecto que sigue a una causa. El «medio» no es causa de nuestros actos, sino sólo un excitante; nuestros actos no son efecto del «medio», sino que son libre respuesta, reacción autónoma.

Afortunadamente, se van convenciendo los biólogos de que la idea de causa y efecto es inaplicable a los fenómenos vitales, y, en su lugar, es forzoso hacer uso de esta otra pareja de conceptos: excitación y reacción. La diferencia entre una y otra categoría es bien clara. No se puede hablar de efecto sino cuando un fenómeno reproduce en nueva forma lo que ya había en otro, que es la causa. *Causa aequat effectum*. El impulso que pone en movimiento una bola de billar efectúa después del choque el movimiento de otra bola, a la cual pasa aquel impulso. No se ha visto nunca que la segunda bola del billar se mueva con más brío que la primera. En cambio, basta el movimiento de una mano en el aire para que un escuadrón de Caballería se lànce al galope. La reacción vital es un efecto constantemente desproporcionado a su causa; por tanto, no es un efecto.

Fue, pues, un error buscar las «causas» de los hechos históricos, que son, en definitiva, hechos biológicos. En rigor, la única causa que actúa en la vida de un hombre, de un pueblo, de una época, es ese hombre, ese pueblo, esa época. Dicho de otra manera: la realidad histórica es autónoma, se causa a sí misma. En comparación con la influencia que los españoles hemos tenido sobre nosotros mismos, el influjo del clima es estrictamente desdeñable.

Fata ducunt, non trahunt. La tierra influye en el hombre, pero el hombre es un ser reactivo, cuya reacción puede transformar la tierra en torno. La sequía del terruño actúa sobre él, ante todo, produciéndole sed y modorra. Si el hombre es fuerte, sabrá reaccionar, poblando el yermo de hontanares e imponiéndose una vigorosa disciplina deportiva que venza la ignavia muscular. De modo que donde mejor se nota la influencia de la tierra en el hombre es en la influencia del hombre sobre la tierra.

Hay, ciertamente, lugares en el planeta que no son ecuménicos. La vida en ellos es imposible; mas, por lo mismo, no influyen en la vida. Allí donde la vida resulte mínimamente posible, el ser orgánico reacciona sobre el medio y lo transforma en la medida de su potencia vital.

Por eso, cuando el tren ha dejado atrás Burdeos, y corre entre los viñedos sonrientes, ha cesado dentro de mí la depresión mágica que un instante me produjera el materialismo geográfico.

El paisaje no determina casualmente, inexorablemente, los des-

tinos históricos. La geografía no arrastra la historia: solamente la incita. La tierra árida que nos rodea no es una fatalidad sobre nosotros, sino un problema ante nosotros. Cada pueblo se encontró con el suyo planteado por el territorio a que llegara, y lo resolvió a su manera, unos, bien, otros, mal. El resultado de esa solución son los paisajes actuales.

Es preciso, pues, invertir los términos. El dato geográfico es muy importante para la historia, pero en sentido opuesto al que Taine le daba. No es aprovechable como causa que explica el carácter de un pueblo, sino, al revés, como síntoma y símbolo de este carácter. Cada raza lleva en su alma primitiva un ideal de paisaje que se esfuerza por realizar dentro del marco geográfico del contorno. Castilla es tan terriblemente árida porque es árido el hombre castellano. Nuestra raza ha aceptado la sequía ambiente por sentirla afín con la estepa interior de su alma.

Como en el individuo es el dato que arroja más profundas revelaciones cuál sea la mujer que elige, pocas cosas declaran más sutilmente la condición de un pueblo como el paisaje que acepta.

Se me dirá que, a veces, el cariz geográfico es tan adverso a los deseos de una raza, que todas las reacciones de ésta para transformarlo resultarían vanas. Ciertamente; pero entonces se produce en la historia el curioso fenómeno de la emigración, que significa precisamente la inaceptación de un paisaje y el afán peregrino hacia una campiña soñada, hacia una «tierra de promisión» que toda raza fuerte se promete a sí misma.

El árido dramatismo de la gleba castellana, la insistente apacibilidad de los campos franceses son el más amplio comentario psicológico, la plástica proyección de dos almas étnicas que sienten la vida de opuesta manera.

IV

AMOR A LA VIDA
DESDÉN A LA VIDA

Árbol, mies, senda, alquería, todo en el paisaje francés manifiesta un exceso de solicitud, complacencia morosa, caricia prolongada. No se contenta el francés con que las cosas en torno estén bien, sino que subraya esta su perfección, la paladea y la soba un poco.

Existe una rigorosa correspondencia entre estos campos y el resto de la existencia francesa. El estilo de su agricultura es el mismo que el de su literatura, de su sociabilidad, de su cocina, de su política.

Tal coincidencia no debe parecer fortuita. Como en el árbol todo es expansión de una semilla hincada en tierra, en el hombre todo es ramificación de una sensación o sentimiento radical ante la vida (1). Este sentimiento vital es, en el francés, de amor a la existencia, amor de fruición y regodeo. En el castellano, por el contrario, todo emerge de un fondo saturado de desdén a la vida. Ambas notas fundamentales sirven de punto de partida a dos grandes melodías históricas, cuyo estilo es antagónico y que suenan en *forte* o en *piano* dentro del hogar tradicional, en las aristas del edificio, sobre el lienzo del pintor, en la asamblea política, bajo el rumor del verso, a lo largo del paisaje.

El campo de Castilla no es sólo árido, desértico, áspero; hay en él, además, la huella del abandono. Es un campo desdeñado. La campiña de Francia no es sólo húmeda, grasa, blanda; es una gleba retocada, acariciada, gozada.

Siente el castellano una secreta vergüenza, cuando se sorprende complaciéndose en algo. Para el francés, opuestamente, vivir es gozarse en vivir. Pero adviértase que gozar no significa una actitud meramente pasiva: goce es una actividad enérgica, merced a la cual volvemos sobre lo espontáneo, lo atendemos, palpamos, degustamos. Este gesto de degustación —el chasquido de la lengua sobre el paladar— no falta nunca en los actos franceses, y es precisamente lo que irrita ante ellos al buen castellano. El hombre placentero, voluptuoso, satisfecho, le parece petulante y amanerado. Para quien desdeña

---

(1) En el mundo hispanoamericano la mayor parte de los escritores es de tan liviana condición intelectual, tan poco enterada de las cosas y tan audaz para hablar de ellas, que es peligrosa la circulación de las personas un poco más cabales. Como en algunos pueblos bárbaros no se ha llegado aún a conseguir la seguridad personal, así en los nuestros acaece dentro del tráfico intelectual. Por única vez, y sólo por tomar un ejemplo entre otros muchos, quiero hacer aquí una advertencia. La idea a que el texto alude, y que como un *leit motiv* fluye por casi todos mis trabajos, será indefectiblemente atribuida a Spengler. Sin embargo, con las mismas palabras que en esta página, sólo que aplicada formalmente a la cultura (¡ !), aparece ya en las *Meditaciones del Quijote*, publicadas en 1914, cuatro años antes que naciese la obra de Spengler. Y esto mismo acontece con otros muchos temas que son atribuidos a libros que yo mismo he hecho traducir con la generosa intención de ampliar la mente hispanoamericana, tan angosta, tan poco generosa y tan imprecisa.—1925.

la vida detenerse a degustarla es una falta de seriedad y de hombría. Es curioso que nuestro pueblo ha medido siempre los grados de hombría en los individuos, no tanto por lo que éstos son capaces de hacer, sino por lo que son capaces de dejar de hacer, de sufrir, de renunciar. Casi le enoja el triunfo, porque en él suele comenzar la orgía. Por eso nuestra literatura se acostumbró a preferir los héroes en derrota. El primer poema hispanolatino, *La Farsalia*, de Lucano, canta a un vencido, y nuestro libro simbólico, el *Quijote*, es la triste epopeya de los lomos apaleados, donde la vida se define como naufragio irremisible y esencial derrota. Parejo origen tiene el extraño fenómeno de que en España las masas populares quedan remisas y suspicaces ante todo hombre público que traiga ademán triunfante, creador y gozador. Por el contrario, sienten enigmático entusiasmo hacia personajes cuya virtud consiste en simples renuncias. La popularidad de Pi y Margall, hombre excelente, pero de dotes escasísimas, se nutría de los ridículos desplantes ascéticos a que solía entregarse. Como si el vivir miserablemente, el no cobrar o cobrar mal su trabajo fuesen garantía alguna de la honorabilidad y talento políticos.

A primera vista parece simpático en nuestro pueblo este desamor a los potentes y este fervor hacia los renunciadores. Mas después de analizarlo y, sobre todo, de advertir que es típico en las razas débiles el odio a los temperamentos creadores y la veneración por los «santones», empieza a perder atractivo. El «santón» es un héroe cuya heroicidad, puramente negativa, consiste en renunciar a vivir. El ser debilitado, cuando se pone a escoger normas de heroísmo, suele preferir ésta, porque, a la postre, halaga su flojera. Siempre es más fácil dejar de hacer que hacer. Por esta razón resultan en España popularísimos los programas de abandono, en lo público como en lo privado.

La historia de Francia es la historia más bonita porque es la historia de un pueblo que se divierte viviendo. Toda ella avanza en *allegretto;* es el *tempo* racial que se impone a los individuos, por muy melancólicos que sean. La tristeza horrible, la amargura de demente, de *mánico*, que brotaba en el alma de Pascal, no tuvo más remedio que aceptar el compás jovial de la expresión francesa. Sus *Pensées* piruetean, y en las *Cartas provinciales* la más adusta teología combate jocundamente.

Goce de vivir, desdén de vivir; estos dos modos últimos y opuestos de sentir la existencia palpitan en los paisajes de dos naciones tan próximas, y a la vez tan distantes, como Francia y España.

Mientras el Renacimiento francés culmina en la figura de Pantagruel, que es, ante todo, un glotón, el Renacimiento español se complace con la imagen de un pícaro, que es, ante todo, un famélico. En nuestra literatura picaresca hay, como en el paisaje castellano, una servil adulación al hambre.

V

DESTINOS ÉTNICOS

La historia toda de Francia parece, pues, brotar, como de una simiente, de cierta actitud elemental de afición a la vida. La castellana, por el contrario, sabe toda ella a desdén hacia la vida. Esta diferencia de tonalidad biológica entre ambos pueblos sólo se hace patente cuando se los compara uno con otro; mas si confrontamos la manera castellana de sentir la existencia con la de otras razas lejanas, los indos, por ejemplo, cambiará totalmente de cariz. Siente el indo la vida como un incesante afán de fuga ultraterrena; para atender a las cosas de este mundo necesita violentarse, corrigiendo por un doloroso esfuerzo de la voluntad la ruta espontánea de su alma, que gravita por sí misma hacia un trasmundo místico. El desdén del hombre bengalí por los asuntos planetarios es de tal modo intenso que, emparejado con él, nuestro sobrio gesto despectivo ante las delicias terrenales parecerá más bien un melindre que oculta la plena aceptación de aquéllas. No se debe olvidar que las razas occidentales, tomadas en conjunto, se caracterizan frente a la humanidad del Oriente por un rasgo común de entusiasmo vital El europeo es, siempre, hombre de este mundo; de aquí su temperamento imperialista y práctico, de aquí su escasa capacidad religiosa.

Nuestra noción de los caracteres étnicos es, pues, forzosamente relativa, y varía según las comparaciones a que la sometamos, como el ala de la gaviota, que es blanca bajo el rayo del sol y se oscurece al resbalar sobre el vellón de la nube.

Dentro de los límites de España aparece el desdén castellano rodeado de voluptuosidades por todas partes. Hay la voluptuosidad de Levante festival, decorativa; hay la voluptuosidad cantábrica de la comilona y el hogar confortable; hay la voluptuosidad andaluza de la postura, el perfume y el aire blando; hay la voluptuosidad

gallega y lusitana, que es un gozar del dolor, un embriagarse con las lágrimas, una complacencia querulante en la propia tristeza al son del «fado», un delicioso morirse disuelto en la melancolía atlántica. En medio de esta varia delicia, Castilla, recluída en su desierto, toma el aire de un enjuto San Antonio asediado por una periferia de tentaciones.

Pero esta diferente tintura, que se derrama sobre el carácter de un pueblo según las comparaciones a que le sometamos, procede de nuestras necesidades intelectuales. La relatividad está en nuestra noción, no en el carácter étnico, que es siempre idéntico a sí mismo y perfectamente determinado.

Podremos vacilar al definir la divergencia entre nuestro temperamento y el francés; pero la sentimos inequívocamente. Se trata de dos tipos vitales, irreductibles el uno al otro. Es completamente falso que, como Cánovas decía, sean los franceses españoles con dinero. No es la mayor riqueza, ni siquiera el superior saber o el mayor talento, lo que diferencia ambos pueblos. Una España más rica que la actual, más sabia o más inteligente, se diferenciaría probablemente aún más de la raza vecina. Y es que el principio diferencial radica en estratos mucho más elementales de la vida que economía, ciencia, intelecto. Tan elemental, tan primitivo es, que casi resulta inefable.

Es una contingencia, que en vez de silenciada debiera cuidadosamente ser atendida, la de que muchos españoles, y entre ellos no pocos de los mejores, sienten su vida aniquilada por el mero hecho de verse forzados a habitar en España. Casi todo lo que en nuestro país se hace, sus usos y maneras, sus ideas y sus productos, les parece erróneo, sin valor o irritante. Sienten el ambiente castizo como una atmósfera opresora, que les angustia y que estrangula todas sus posibilidades de existencia. En cambio, estiman altamente las cosas y modos de Francia o Inglaterra, hasta el punto de pensar que si pudiesen radicalmente trasladar a esos países su vida, quedaría ésta por completo lograda. No seré yo quien censure, sin más ni más, a las personas que sinceramente y no por tópico sienten así. Pero aunque no las censure, me permito hacerles notar que están en un error. Transfiriendo su vida a Francia o Inglaterra serían no menos infelices; sólo que su infelicidad cambiaría de signo y tenor. Porque no basta que ciertas formas de vida nos parezcan estimables para que podamos vivir en ellas; es menester que además sean el auténtico fruto de nuestra más íntima sensibilidad, de nuestras exigencias orgánicas más profundas. El español trasladado a Francia habrá eludido el roce con nuestra áspera atmósfera celtíbera, y en consecuencia sentirá menos molestias;

pero no por eso vivirá más. Al contrario, pronto comenzará a advertir que se le paralizan todas las mejores actividades vitales. Irá y vendrá, fantasma de sí mismo, al través del suave ambiente extranjero, sin tomar en nada parte, desplazando de acá para allá una personalidad tullida y como ausente, mero espectador sin emociones, pupila exánime de cuanto en su derredor pasa. Todo lo que hay de incitante y excitante en el tránsito por un país extraño desaparece cuando a él trasladamos el eje y la raíz de nuestra vida. Los antiguos tenían fina percepción de esa parálisis íntima en que cae el transplantado, y por eso era para ellos una pena de rango parejo a la muerte la del destierro. No por la nostalgia de la patria les era horrendo el exilio, sino por la irremediable inactividad a que los condenaba. El desterrado siente su vida como suspendida: *exul umbra*, el desterrado es una sombra, decían los romanos. No puede intervenir ni en la política, ni en el dinamismo social, ni en las esperanzas, ni en los entusiasmos del país ajeno. Y no tanto porque los indígenas se lo impidan cuanto porque todo lo que en derredor acontece le es vitalmente heterogéneo, no repercute dentro de él, no le apasiona ni le duele ni enciende. Tal vez distraído por las mayores facilidades externas que el medio le ofrece, no advierte que su existencia ha degenerado en un sordo y espectral deslizamiento por la quinta dimensión.

Todos hemos observado en los que viven fuera de su raza un peculiar entontecimiento y bobería. Nada enérgico, robusto, creador queda en ellos. Las potencias vitales se les han envaguecido, y en el secreto fondo de sí mismos sienten su persona radical e irremisiblemente humillada.

Aun en el caso aludido de desestimar las maneras españolas y apreciar altamente las francesas o inglesas, no es, pues, solución el traslado definitivo a esos países. El error proviene de creer que la vida es una operación receptiva, un transitar por entre las cosas, un pasivo sufrir y gozar lo que de fuera nos viene. Pensando así, no carece de lógica suponer que si nos colocamos en un medio donde lo externo valga más que en el nativo, nuestra existencia será mejor. Mas, como digo, hay error en el punto de partida. La vida no es recepción de lo que pasa fuera; antes por el contrario, consiste en pura actuación; vivir es intervenir; por lo tanto, un proceso de dentro afuera, en que invadimos el contorno con actos, obras, costumbres, maneras, producciones según el estilo originario que está prescrito en nuestra sensibilidad.

El ensayo, aunque sólo sea imaginario, de transmigración al país extraño que más estimamos nos sirve precisamente para tomar con-

tacto con ese inefable principio diferencial, con ese esquema de melodía orgánica que constituye el carácter de cada pueblo. Porque si juzgamos inaceptables las formas concretas en que se ha desarrollado la vida española por lo toscas y torpes, y, en cambio, consideramos plausible el tipo de existencia francés o inglés, parece que nuestro ánimo podría hacerse solidario de éstos sin resto ni nostalgia. Sin embargo, no es así. Basta que haciendo una especie de experimento mental nos imaginemos convertidos en franceses o ingleses para que, no obstante nuestra estimación, nos demos cuenta de que con ello renunciamos a ciertas calidades espléndidas que en potencia posee el módulo español. Entonces vislumbramos, más allá de lo que España ha sido y es efectivamente, un núcleo originario de tendencias vitales, que desarrolladas con mejor acierto producirían un tipo de existencia estimabilísimo. Frente a la España real que ha sido, que es, hay muchas Españas posibles, todas ellas brote diversamente orientado de un mismo germen, estilo o temperamento. Queramos o no, cualquiera que sea nuestra desestimación de la España real, estamos ligados en nuestras profundidades orgánicas a ese fondo de tendencias étnicas, imperativo biológico que rige inexorable nuestro destino. Si queremos vivir, tenemos que vivir a la manera española; pero la manera española es múltiple. Hasta ahora se ha usado una; tal vez la peor. No veo que haya inconveniente en ensayar otra.

Toda esta «dulce Francia», que a ambos lados de mí se escapa por las ventanillas del tren —la tierra grasa, blanda, verdecida; los boscajes, trémulos bajo el viento; las villas placenteras, y las costumbres, y la política, y las ciencias, y las artes—, me parece más valiosa que España. Sobre esto no sorprendo en mí la menor vacilación. Otra cosa me avergonzaría; es de tal modo evidente esa superioridad, que desconocerla o escatimarle el asenso me parecería un acto fraudulento. Porque cada objeto en el mundo tiene junto a su forma y contenido un valor que le es propio, y consecuentemente un rango en la jerarquía de las estimaciones. Negarse a reconocerlo es hurtar al objeto algo que es suyo, y no puede hacerse sin vileza. Lo siento mucho, pero yo no puedo fundar mi patriotismo en una deshonestidad.

Tampoco me sería esto necesario. Porque cuanto más claramente veo y con mayor vigor subrayo las gracias y virtudes de Francia, es mayor la evidencia con que siento ser otros mis destinos. En la íntima polarización de mi organismo encuentro un sistema de apetitos y de afanes que discrepa hondamente del que ha creado los encantos de Francia. Mis potencias vitales irradian hacia otros cuadrantes de posible existencia.

En el último siglo se ha querido ocultar este hecho, grandioso y terrible a la par, de que los pueblos son radicalmente diversos, que en ellos la vida histórica se diversifica como la somática en las especies zoológicas. Cierto vago internacionalismo ha pretendido ligeramente nivelar con un conjuro caprichoso e inválido la diferencia entre las naciones, e impulsado por lunáticas inspiraciones, ha urdido una pseudocultura en que se fingía ignorarlas.

Y, sin embargo, se trata de un hecho absoluto, irreductible, ante el cual historia y política no pueden hacer más que tomarlo según se presenta: espontáneo, irracional y misterioso. Más aún: en la historia y la política la existencia de esos estilos vitales diferentes que son los pueblos es el punto de partida para toda ulterior meditación.

Hasta no hace mucho, cuando a las islas Seethland, solitarias, remotas de toda otra tierra habitada, llegaba algún barco, los insulares se veían atacados por una violenta epidemia de tos convulsiva y estornudos. La aproximación de una raza extraña sacudía eléctricamente las raíces orgánicas de aquel pueblo. Valga esto como imagen simbólica de la heterogeneidad insuperable que yace en el seno de los destinos étnicos.

VI

BABEL, BALBUCIR, BÁRBARO

Tal vez siempre se ha sentido que los pueblos son modos de existir radicalmente distintos. Pero aunque siempre se ha sentido esto, no se ha sabido casi nunca. Como en tantos otros asuntos por un lado iba la evidencia de la impresión inmediata; por otro, los conceptos, teorías e interpretaciones. Las ideas dominantes en la edad moderna han tendido a nublar la claridad con que los pueblos se sentían diferentes. Había un extraño apresuramiento en demostrar que lo humano es uniforme.

Sin embargo, aquí y allá, en fugitivos instantes, se vislumbró que la heterogeneidad de los grupos étnicos es más honda de lo que solía pensarse.

En la *Filosofía de la Mitología*, obra de su vejez, se pregunta Schelling: ¿Cómo nacieron los pueblos? ¿Cómo de la humanidad homogénea primitiva salió la muchedumbre de pueblos diversos que

la historia ha encontrado siempre esparcidos sobre la tierra? No basta atribuirla a la separación material que, tal vez, el crecimiento del núcleo humano aborigen hizo forzosa. De esta manera sólo llegamos a una segmentación en tribus aisladas, no a una formación de pueblos distintos. Tampoco basta referirse a una diferencia originaria de razas, si por razas se entiende meramente diferencias del tipo corporal. El pueblo indo se compone de razas diversas, diversidad que se mantiene intacta, o poco menos, dando lugar a la organización en castas. Sin embargo, los indos son un pueblo en el sentido más poderoso de la palabra. Por la misma razón, es inútil buscar el origen de la variedad étnica en influencias externas, clima, forma geográfica, catástrofes telúricas. Causas externas sólo pueden explicar variaciones también externas, y los pueblos son diferencias íntimas, espirituales.

La causa de la diversificación tuvo, pues, que ser espiritual. Es verdaderamente extraño —dice Schelling— que una cosa tan obvia no se haya advertido al punto. Porque no cabe pensar en pueblos diferentes sin lenguajes diferentes, y el lenguaje es, por cierto, algo espiritual. «Si entre las diferencias externas —y a ellas pertenece el idioma por una de sus caras—, es el lenguaje lo que más íntimamente diferencia a los pueblos, hasta el punto de que sólo aquellos pueblos que hablan distinto idioma son en realidad distintos, no se puede separar la génesis de las lenguas de la génesis de los pueblos». Y es curioso notar que, en efecto, la Biblia pone en relación lo uno con lo otro. Durante la edificación de la torre de Babel, la humanidad, hasta entonces una, se disgrega, y se da como causa inmediata de ello la confusión de las lenguas. Nacen, pues, los pueblos al mismo tiempo que los idiomas. «Pero una confusión de las lenguas no es comprensible sin suponer un acontecimiento íntimo, una profunda conmoción de la conciencia. De suerte que si ordenamos los sucesos en su serie natural, lo primero fue necesariamente lo más interno, la alteración de la conciencia; lo segundo, ya más exterior, la involuntaria confusión de las lenguas; lo postrero, en fin, la disociación del género humano en masas distintas no sólo espacial, sino íntima y espiritualmente, esto es, en pueblos».

«Pero una afección de la conciencia que trae consigo, por lo pronto, una confusión de las lenguas, no podía ser superficial, sino atacar al principio mismo y fundamento de aquélla.» Lo escindido, lo roto, fue, pues, aquella raíz espiritual que mantenía uniforme y una a la humanidad, a pesar de su división externa en tribus y estirpes. Esa raíz, ese principio, que tal imperio ejercía sobre la con-

ciencia humana, hasta el punto de no dejar en ella espacio para nada antitético y distinto, no podía ser más que la idea infinita de un Dios, de un Dios solo y único. Y la catástrofe espiritual que en un cierto momento quebró el bloque de la humanidad en una muchedumbre de pueblos, sólo pudo consistir en la escisión de esa idea teológica. La fe única en un Dios señero se rompió en una pluralidad de pensamientos distintos sobre Dios, es decir, en dioses diferentes; cada trozo de humanidad se sintió sobrecogido por la duda hacia aquella divinidad unitaria, y presa de una nueva fe en un Dios esencialmente parcial, particular, sublime esquirla teológica de la primitiva cantera infracta. Y abrazado a Él, a ese Dios que no era el de todos, sino el suyo frente a los de los otros, fue sintiendo aversión e incomprensión hacia los demás trozos de humanidad. «No un acicate externo, sino la íntima inquietud, la angustia incoercible de no ser ya la humanidad íntegra, sino sólo una parte de ella, empujó a cada grupo de tierra en tierra, de costa en costa, hasta sentirse bien solo consigo mismo, lejos de todos los extraños, en el lugar para él adecuado y previsto».

Los constructores de Babel habían dicho: «Vamos; edifiquémonos una ciudad y una torre, cuya cúspide llegue al cielo, y hagámonos un nombre, por si fuéramos esparcidos sobre la faz de toda la tierra». Schelling hace notar que este temor, esta angustia de verse desparramados y disyuntos es anterior a la confusión de las lenguas y revela en la sospecha de la crisis futura la previa germinación en los espíritus de un íntimo disenso.

Ello es que las crisis religiosas han tenido siempre una misteriosa correspondencia con anomalías del lenguaje. En las épocas de fervor místico suele acompañar a los momentos de exaltación el llamado «don de lenguas». Los fieles se entienden, cualquiera que sea el idioma que hablen. Por eso llama Schelling al Pentecostés una Babel inversa.

«Cada pueblo —prosigue el filósofo romántico— existe como tal sólo desde el momento que ha decidido y fijado su mitología», a la cual se ajustan dócilmente las formas del idioma. La incapacidad de entenderse es el síntoma auténtico en que los hombres perciben su diferencia étnica. No se entienden porque hablan idiomas diversos; pero hablan idiomas diversos porque piensan de manera distinta. «Por esto fue llamado el nombre de ella Babel, porque allí confundió Jehová el lenguaje de toda la tierra». Esto leemos en el Génesis.

Schelling se niega a aceptar la etimología científica de Babel. Bab-Bel, que quiere decir «puerta de Dios». En su opinión, Babel

es una contracción de Bab-Bel, vocablo onomatopéyico, que imita el efecto producido en nosotros por el rumor de una lengua que no entendemos. Se trataría, pues, de la misma raíz que formó en Grecia la palabra «bárbaro», en latín la palabra *balbuties*, en francés *babil*, en español «balbucir», dicciones todas que aluden a un hablar ininteligible. Así Ovidio:

Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli (soy aquí un bárbaro, porque no me entiende nadie).

Esta teoría de Schelling puede servir como ejemplo luminoso de lo que fue el pensamiento romántico, donde siempre anduvo mezclada genial agudeza con ingeniosa arbitrariedad. Si se eliminan las fantasías etimológicas y la interpretación del texto mosaico con la hipótesis de la humanidad homogénea, queda una profunda intuición de la heterogeneidad vital, que en la historia de los pueblos aparece constante. No son las condiciones externas ni el hallarse en un estadio distinto de la evolución humana —que caprichosamente se supone única— lo que diferencia a los pueblos, sino una diversa orientación radical del espíritu. Ciertamente, cada pueblo es una mitología diferente, un repertorio exclusivo de maneras intelectuales y afectivas.

... ...

Y las ruedas del tren en que viajo continúan diciendo: *¡Helion, Melion, Tetragrámmaton!...*

ESTUDIOS FILOSÓFICOS

LAS DOS GRANDES METÁFORAS

(En el segundo centenario del nacimiento de Kant.)

Cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora. A ningún filósofo se le ocurriría emitir tal censura (1). La metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma del pensamiento científico. Lo que puede muy bien acaecer es que el hombre de ciencia se equivoque al emplearla y donde ha pensado algo en forma indirecta o metafórica crea haber ejercido un pensamiento directo. Tales equivocaciones son, claro está, censurables, y exigen corrección; pero ni más ni menos que cuando el físico se trabuca al hacer un cálculo. Nadie en este caso sostendrá que la matemática debe excluirse de la física. El error en el uso de un método no es una objeción contra el método. La poesía es metáfora; la ciencia usa de ella nada más. También podía decirse: nada menos.

Pasa con esta fobia a la metáfora científica como con las llamadas «cuestiones de palabras». Cuanto más liviano es un intelecto, mayor propensión muestra a calificar las discusiones de meras disputas verbales. Y, sin embargo, nada es más raro que una auténtica disputa de palabras. En rigor, sólo quien se halle habituado a la ciencia gramatical es capaz de discutir sobre palabras. Para los demás, la palabra no es sólo un vocablo, sino una significación adjunta a él. Cuando discutimos palabras nos es muy difícil no disputar sobre

(1) Adviértase que cuando Aristóteles lo hace contra Platón no es precisamente para atacar las metáforas de éste, sino, al contrario, para hacer constar que ciertos conceptos suyos de pretensión rigorosa, como la «participación», no son, en realidad, más que metáforas.

significaciones. Estas son los tradicionales conceptos de que habla la vieja lógica. Y como el concepto, a su vez, no es sino la intención mental hacia una cosa, tendremos que las pretendidas disputas de palabras son, en verdad, querellas sobre cosas. Acontece que, en ocasiones, la diferencia entre dos significaciones o conceptos—por tanto, entre dos cosas—es muy pequeña, y al hombre práctico o romo no le interesa. Entonces se venga del otro interlocutor, acusándole de logomaquia. Hay gente enferma de la vista a quien interesaría que todos los gatos fuesen pardos. Pero no faltarán nunca algunos hombres capaces de sentir la suprema fruición de las menudas diferencias entre los objetos; siempre habrá magníficos deportistas de la sutileza, y cuando queramos oír ideas interesantes acudiremos a ellos, a los disputadores de palabras.

Parejamente, el espíritu inapto o ineducado en la meditación será incapaz, al leer un libro filosófico, de tomar como sólo metáfora el pensamiento que es sólo metafórico. Tomará *in modo recto* lo que está dicho *in modo obliquo*, y atribuirá al autor un defecto que, en realidad, él aporta. El pensamiento filosófico, más que ningún otro, tiene que cambiar constantemente, finamente, del sentido recto al oblicuo, en vez de anquilosarse en uno de los dos. Cuenta Kierkegaard que un circo comenzó a arder. El empresario, no teniendo persona más a mano, encargó al payaso que comunicase la noticia al público. Pero el público, al oír la trágica nueva de labios del payaso, creyó que se trataba de una broma más y no abandonó el recinto. El incendio cundió, y el público pereció, víctima de insuficiente agilidad mental.

Dos usos de rango diferente tiene en la ciencia la metáfora. Cuando el investigador descubre un fenómeno nuevo, es decir, cuando forma un nuevo concepto, necesita darle un nombre. Como una voz nueva no significaría nada para los demás, tiene que recurrir al repertorio del lenguaje usadero, donde cada voz se encuentra ya adscrita a una significación. A fin de hacerse entender, elige la palabra cuyo usual sentido tenga alguna semejanza con la nueva significación. De esta manera, el término adquiere la nueva significación al través y por medio de la antigua, sin abandonarla. Esto es la metáfora. Cuando el psicólogo descubre que nuestras representaciones se combinan, dice que se asocian, esto es, que se comportan como los individuos humanos. A su vez, el primero que llamó «sociedad» a una reunión de hombres dio un nuevo sentido al vocablo «socio», que significaba antes simplemente el que o lo que sigue a otro, el secuaz, de *sequor*. (Una curiosa corroboración histórica de la teoría

sobre el origen de la sociedad que apunto en mi *España invertebrada.)* Platón llega al convencimiento de que la verdadera realidad no es esta mudable que vemos, sino otra inmutable que no vemos, pero que presumimos de forma perfecta: la blancura insuperable, la suma justicia, etc. Para designar estas cosas invisibles para nosotros, pero que nuestro intelecto percibe, extrajo del lenguaje vulgar la palabra «figura», Idea, como indicando que el intelecto ve en un sentido más perfecto que los ojos.

Si fuéramos a apurar un poco el tema, comenzaríamos por sustituir el término «métáfora», que puede inducir a error en su sentido habitual. Metáfora es transposición de nombre. Pero es el caso que existen muchas transposiciones de nombre, las cuales no son lo que aludimos con el nombre de metáfora. He aquí algunos ejemplos variamente notorios.

«Moneda» designa el objeto intermediario del tráfico cuando consiste en un metal acuñado. Primitivamente, «moneta» significó «la que amonesta, la que avisa y previene». Era una invocación de Juno. En Roma existía un templo a «Juno Moneta», junto al cual había una oficina de cuño. El objeto elaborado aquí atrajo sobre sí el epíteto de Juno. Nadie, al usar la palabra moneda, piensa hoy en la soberbia diosa.

«Candidato» era el hombre vestido de blanco. Cuando en Roma un ciudadano optaba a alguna magistratura, se presentaba al cuerpo electoral cándidamente ataviado. Hoy es candidato todo el que opta a un cargo, cualquiera que sea su indumentaria. Es más: las solemnidades electorales de nuestro tiempo propenden al traje negro.

«Declararse en huelga» se dice en francés *Se mettre en grève*. ¿Por qué *grève* significa huelga? El que usa tal palabra no lo sospecha, ni le hace falta. La voz le designa directamente la significación huelga. *Grève* significó primariamente en francés «ribera arenosa». El Ayuntamiento de París fue construído junto al río. Ante él se extendía una ribera arenosa, una *grève*, y la plaza del Ayuntamiento se llamó *place de la Grève*. A esta plaza acudían los vagos: luego, los obreros sin trabajo que esperaban contrata. *Faire grève* llegó a significar hallarse sin trabajo, y hoy denomina el abandono deliberado del menester. Toda esta historia de la palabra ha sido reconstituída por los filólogos, pero no existe en la mente cuando la usa el obrero.

Son éstos ejemplos de transposición sin metáfora. En ellos, una voz pasa de tener un sentido a tener otro, pero con abandono del primero.

Cuando hablamos del «fondo del alma», la palabra «fondo» nos significa ciertos fenómenos espirituales ajenos al espacio y a lo corpóreo, donde no hay superficies ni fondos.

Al denominar con la palabra «fondo» cierta porción del alma, nos damos cuenta de que empleamos el vocablo, no directamente, sino por medio de su significación propia. Cuando decimos «rojo», nos referimos, desde luego, y sin intermediario alguno al color así llamado. En cambio, al decir del alma que tiene «fondo», nos referimos primariamente al fondo de un tonel o cosa parecida, y luego, desvirtuando esta primera significación, extirpando de ella toda alusión al espacio corporal, la atribuímos a la psique. Para que haya metáfora es preciso que nos demos cuenta de esta duplicidad. Usamos un nombre impropiamente a sabiendas de que es impropio.

Pero si es impropio, ¿por qué lo usamos? ¿Por qué no preferir una denominación directa y propia? Si ese llamado «fondo del alma» fuese cosa tan clara ante nuestra mente como el color rojo, no hay duda de que poseeríamos un nombre directo y exclusivo para designarlo. Pero es el caso que no sólo nos cuesta trabajo nombrarlo, sino también pensarlo. Es una realidad escurridiza que se escapa a nuestra tenaza intelectual. Aquí empezamos a advertir el segundo uso, el más profundo y esencial de la metáfora en el conocimiento. No sólo la necesitamos para hacer, mediante un nombre, comprensible a los demás nuestro pensamiento, sino que la necesitamos inevitablemente para pensar nosotros mismos ciertos objetos difíciles. Además de ser un medio de expresión, es la metáfora un medio esencial de intelección. Veamos por qué.

Decía Stuart Mill que si todas las cosas húmedas fuesen frías y todas las frías húmedas, de suerte que no se presentasen nunca las unas sin las otras, es probable que todavía creyésemos ser ambas una y misma cualidad. De igual modo, si nuestro mundo se compusiese por entero de objetos azules y azul fuera cuanto cae bajo nuestra mirada, nada nos sería tan difícil como tener de lo azul conciencia clara y distinta. Como el perro husmea mejor la pieza cuando ésta se mueve, y al moverse envía al aire la nubecilla de su olor, así la percepción y el pensamiento captan mejor lo variable que lo constante. Los que habitan junto a una catarata no suelen oír su estruendo, y, en cambio, si acaso cesa el torrente, perciben lo que menos pudiera creerse: el silencio.

Por eso Aristóteles define la sensación como una facultad de percibir diferencias. Prende lo vario y mudadizo, pero se embota y ciega ante lo estable y permanente. Por eso Goethe, paradójica-

mente y en un espíritu kantiano, dice que las cosas son diferencias que nosotros ponemos. El silencio, que no es nada por sí, es algo real para nosotros en cuanto es lo diferente, lo otro que el ruido. Al callar súbitamente todo rumor en torno y hallarnos náufragos en el silencio circundante, nos sentimos turbados como si algún grave personaje se inclinara, severo, sobre nosotros para inspeccionarnos.

No son, pues, todos los objetos igualmente aptos para que los pensemos, para que tengamos de ellos una idea aparte, de perfil bien definido y claro. Nuestro espíritu tenderá, en consecuencia, a apoyarse en los objetos fáciles y asequibles para poder pensar los difíciles y esquivos.

Pues bien: la metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos, podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y más arisco. Es la metáfora un suplemento a nuestro brazo intelectivo, y representa, en lógica, la caña de pescar o el fusil.

No se entienda por esto que merced a ella transponemos los límites de lo pensable. Simplemente nos sirve para hacer prácticamente asequible lo que se vislumbra en el confín de nuestra capacidad. Sin ella, habría en nuestro horizonte mental una zona brava que en principio estaría sometida a nuestra jurisdicción, pero de hecho quedaría desconocida e indómita.

Como la metáfora ejerce en la ciencia un oficio suplente, sólo se la ha atendido desde el punto de vista de la poesía, donde su oficio es constituyente. Pero en estética la metáfora interesa por su fulguración deliciosa de belleza. De aquí que no se haya hecho constar debidamente que la metáfora es una verdad, es un conocimiento de realidades. Esto implica que en una de sus dimensiones la poesía es investigación y descubre hechos tan positivos como los habituales en la explotación científica.

En la *Silva a la ciudad de Logroño* describe Lope de Vega un jardín:

Verás bañarse el aire en varias fuentes,
cuyos resortes siempre diferentes,
siempre parecen unos,
que en lanzas de cristal hieren el cielo,
en diluvios de aljófares el suelo,
o en más lentos cristales
discurrir crespos, suspenderse iguales.

Piensa Lope de Vega los surtidores de las fuentes como lanzas de cristal. Pero es evidente que los surtidores de las fuentes no son lanzas de cristal. Y, sin embargo, causa una deleitable sorpresa que a los surtidores de las fuentes se les llame lanzas de cristal.

Como dos instancias enemigas, la poesía aplaude lo que la ciencia vitupera. Y el caso es que ambas tienen razón. La una tomaría de la metáfora justamente lo que la otra deja.

Un surtidor y una lanza de cristal son dos objetos concretos. Concreto es todo objeto que puede ser percibido separadamente. Por el contrario, un objeto abstracto sólo puede ser percibido junto con algunos otros. Así, el color es un objeto abstracto, porque siempre se le verá extendiéndose por una superficie, grande o mínima, de esta o la otra forma. Viceversa, la superficie sólo es visible si tiene algún color. Color y superficie están, pues, condenados a vivir siempre juntos; no se da nunca el uno sin el otro, no existen separados, aunque son diferentes. Nuestra mente, con algún esfuerzo, consigue producir entre ellos una separación virtual; este esfuerzo se llama abstracción. Se abstrae del uno para que quede el otro virtualmente aislado y entonces se le diferencie bien del primero.

Los objetos concretos son compuestos de objetos más elementales y abstractos. Así, la lanza de cristal contiene, entre otros muchos ingredientes, cierta forma y cierto color; contiene un ímpetu para herir que le llega de un brazo. Parejamente, del surtidor podemos abstraer su forma, su color y un ímpetu ascendente que le llega de la presión hidráulica. Si tomamos enteros surtidor y lanza, veremos que se diferencian en muchas cosas: pero si tomamos sólo esos tres elementos abstractos, encontraremos que son idénticos. Forma, color y dinamicidad son los mismos en el surtidor y en la lanza. Afirmar esto es rigorosamente científico, es expresar un hecho real: la identidad entre parte del surtidor y parte de la lanza.

Un astro y un número son cosas bien distintas. Sin embargo, cuando Newton formula la ley de gravitación diciendo que los cuerpos ponderan los unos hacia los otros en razón directa de las masas e inversa del cuadrado de las distancias, no hace sino descubrir la identidad parcial, abstracta, que existe entre las luminarias celestes y una serie de números. Aquéllas se comportan entre sí como éstos entre sí. El pitagórico que apoyándose en ello concluyese: «Luego los astros son números», habría añadido a Newton lo mismo que Lope de Vega añade a la efectiva, aunque parcial, identidad entre las lanzas de cristal y los surtidores de las fuentes. La ley científica se limita a afirmar la identidad entre las partes abstractas de

dos cosas; la metáfora poética insinúa la identificación total de dos cosas concretas.

Esto muestra que las actividades intelectuales empleadas en la ciencia son, poco más o menos, las mismas que operan en poesía y en la acción vital. La diferencia consiste no tanto en ellas como en el distinto régimen y finalidad a que en cada uno de esos órdenes son sometidas. Así acontece con el pensamiento metafórico. Activo dondequiera, rinde en la ciencia un oficio distinto, y aun opuesto, al que espera de él la poesía. Esta aprovecha la identidad parcial de dos cosas para afirmar —falsamente— su identidad total. Tal exageración de la identidad, más allá de su límite verídico, es lo que la da un valor poético. La metáfora empieza a irradiar belleza donde su porción verdadera concluye. Pero, viceversa, no hay metáfora poética sin un descubrimiento de identidades efectivas. Analícese cualquiera de ellas, y se encontrará en su seno, sin vaguedad alguna, esa identidad positiva, diríamos científica, entre elementos abstractos de dos cosas.

La ciencia usa al revés el instrumento metafórico. Parte de la identidad total entre dos objetos concretos, a sabiendas de que es falsa, para quedarse luego sólo con la porción verídica que ella incluye. Así, el psicólogo que habla del «fondo del alma» sabe muy bien que el alma no es un tonel con fondo; pero quiere sugerirnos la existencia de un estrato psíquico que representa en la estructura del alma el mismo papel que el fondo de un recipiente. Al contrario que la poesía, la metáfora científica va del más al menos. Afirma primero la identidad total, y luego la niega, dejando sólo un resto. Es curioso que en etapas muy antiguas del pensamiento la expresión verbal de la metáfora presenta al desnudo esta doble operación de afirmar primero y luego negar. Cuando el poeta védico quiere decir «firme como una roca», se expresa así: *Sa parvato na acyutas —ille, firmus, non rupes*. Es firme, pero no de roca. Del mismo modo, el cantor dedica a Dios su himno *non suavem cibum*, que es dulce, pero no un manjar. La ribera avanza mugiendo, «pero no es un toro»; el rey es bueno, «pero no es un padre».

Hay en el héroe cierta calidad espiritual que vemos confusamente mezclada con otros muchos ingredientes, formando su figura total y concreta. Necesitamos un gran esfuerzo para acotarla del resto y pensarla aparte y por sí. A este fin empleamos con el poeta védico la metáfora de la roca. La firmeza de la roca nos es un abstracto ya bien conocido y habitual; en él hallamos algo común con la cualidad del héroe. Fundimos la roca con el héroe, y luego, dejando en éste la firmeza, restamos la roca.

Para pensar algo por separado necesitamos un signo mental que recoja nuestro esfuerzo de abstracción y lo fije dándole un cuerpo, una sede cómoda. Los hombres, las figuras escritas son los depósitos de estas fatigosas separaciones hechas por nuestro intelecto. Cuando el objeto que intentamos pensar es muy insólito, tenemos que apoyarnos en signos ya habituales y, combinándolos, dibujar el nuevo perfil.

Nuestra escritura es más práctica que la china, porque se funda en un principio mecánico. Tiene un signo para cada letra; pero como cada letra aislada no tiene significación, no expresa un pensamiento, nuestra escritura, en rigor, carece de sentido. La china, en cambio, designa directamente las ideas y está más próxima a la fluencia intelectual. Escribir o leer en chino es pensar, y, viceversa, pensar es casi escribir o leer. Por eso los caracteres sínicos reflejan más exactamente que los nuestros el proceso mental. Así, cuando se quiso pensar por separado la tristeza, se encontró el chino con que carecía de signo para ella. Entonces reunió dos ideogramas: uno que significa «otoño» y otro que se lee «corazón». La tristeza quedó así pensada y escrita como «otoño del corazón». Hace no muchos años hizo su ingreso en la mente de los celestes la idea de república. En el viejo signario no existía figura para fijar tan insólita idea. Durante cincuenta siglos, los chinos han vivido bajo monarquías patriarcales. Fue preciso, pues, combinar varios caracteres, y así, «república» se escribe con tres signos, que significan «dulzura-discusión-gobierno». La república es para los chinos un gobierno de mano suave que se funda en la discusión.

La metáfora viene a ser uno de estos ideogramas combinados, que nos permite dar una existencia separada a los objetos abstractos menos asequibles. De aquí que su uso sea tanto más ineludible cuanto más nos alejemos de las cosas que manejamos en el ordinario tráfico de la vida.

No conviene olvidar que la mente humana se ha ido haciendo poco a poco, según el orden de las urgencias biológicas. Primeramente fue preciso que el hombre adquiriese cierto dominio mínimo sobre las cosas corporales. Las ideas sensibles de los cuerpos concretos fueron las primeras en fijarse y convertirse en hábitos. Ellas constituyen el repertorio más antiguo más firme y cómodo de nuestras reacciones intelectuales. En ellas recaemos siempre que el pensamiento afloja sus resortes y quiere descansar. Disociar del cuerpo viviente su porción psíquica supone ya un esfuerzo de abstracción que todavía no se ha fijado por completo en nuestros hábitos mentales. El filósofo y el psicólogo tienen que hacerse un oficio de conquistar la destreza

en la percepción de lo psíquico. El espíritu, psique o como quiera llamarse al conjunto de los fenómenos de conciencia, se da siempre fundido con el cuerpo, y al querer pensarlo aparte se ha tendido siempre a corporizarlo. Milenios de esfuerzo ha costado al hombre aislar esa pura intimidad psíquica que dentro de sí mismo sentía o presumía alojada en el interior de los otros cuerpos vivos. La formación de los pronombres personales relata la historia de ese esfuerzo y manifiesta cómo se ha ido formando la idea del «yo» en un lento reflujo desde lo más externo hacia lo interno. En lugar de «yo» se dice primero «mi carne», «mi cuerpo», «mi corazón», «mi pecho». Todavía nosotros, al pronunciar con algún énfasis «yo», apoyamos la mano sobre el esternón en un gesto que es el residuo de la vetusta noción corporal del sujeto. El hombre empieza a conocerse por las cosas que le pertenecen. El pronombre posesivo precede al personal. La idea de «lo mío» es anterior a la del «yo». Más tarde, el acento se transfiere de «nuestras» cosas a nuestra persona social. La figura que hacemos en la sociedad, que es lo más externo de nuestra personalidad, toma la representación de nuestro verdadero ser. En japonés no existe el «yo» ni el «tú». El que habla dirá de sí: «el insignificante», «el necio», y en vez de «tú» hablará de «el honorable cuerpo», «la alteza», etc. Se refiere a sí mismo en tercera persona, como si fuese una cosa que halla en el mundo, y la etiqueta de la situación se encarga de interpretar quién de los interlocutores es el Insignificante y quién el Honorable Cuerpo. En el lenguaje de los Hupa (Norteamérica), el pronombre «él» es distinto cuando se refiere a un miembro adulto de la tribu y cuando alude a un niño o a un viejo. Cabe, pues, decir que los títulos sociales —como nuestros «excelencia», «ilustrísima», «eminencia» —han sido anteriores al simple yo y tú.

No es, pues, extraño que el léxico posea muy pocas voces que designen originariamente hechos psíquicos. Casi toda la terminología que hoy usa el psicólogo es pura metáfora: una palabra con significación corporal ha sido habilitada para expresar secundariamente fenómenos del alma.

Pero nuestra persona íntima, que hallamos abstrayendo de nuestro cuerpo, es, a su vez, un concreto relativo. Aún hay objetos más abstractos, más abstrusos, para pensar los cuales es todavía más forzoso el instrumento metafórico.

Concebir un objeto clara y distintamente es pensarlo por separado, aislarlo, con el rayo mental, de todo el resto. Por esta razón concebimos mejor lo variable que lo permanente. El cambio disloca

la realidad compleja, haciendo que sus elementos aparezcan en combinaciones diferentes. Lo húmedo se presenta a veces junto con lo cálido, pero otras adherido a lo frío. Al ausentarse el objeto de una combinación, deja en ella el perfil de su hueco como la pieza que falta en un mosaico.

La consecuencia es que un objeto será tanto más difícil de concebir cuanto mayor sea el número de combinaciones donde interviene. Su terca permanencia hace que se embote para él nuestra sensibilidad.

Ahora bien: hay un objeto que va incluso en todos los demás, que está en ellos como su parte e ingrediente, de la misma manera que el hilo rojo va trenzado en todos los cables de la Real Marina inglesa. Este objeto universal, ubicuo, omnipresente, que dondequiera se halle otro objeto hace su inevitable presentación, es lo que llamamos conciencia.

No podemos hablar de cosa alguna que no se halle en relación con nosotros, y esta su relación mínima con nosotros es la relación consciente. Los dos objetos más distintos que quepa imaginar tienen, no obstante, la nota común de ser objeto para nuestra mente, de ser objetos para un sujeto.

Dada esta situación, se comprende que nada haya más difícil de concebir, percibir, describir y definir que ese fenómeno universal, ubicuo, omnipotente: la conciencia. Gracias a ella nos aparecen todas las demás cosas, nos damos cuenta de ellas. Ella es el aparecer mismo, el propio darse cuenta. Irá, pues, incluída, como anejo inevitable, en todo otro fenómeno, monótonamente, indefectiblemente, sin que se ausente nunca. Si, merced a que la humedad se da unas veces junto a lo frígido, pero otras junto al calor, hemos logrado distinguir lo frígido de lo húmedo, ¿cómo llegar a determinar lo que es el aparecer, la conciencia? Si en algún caso es ineludible la metáfora, no hay duda que será en éste.

Este fenómeno universal de la relación entre el sujeto y el objeto, que es el darse cuenta, sólo podrá concebirse comparándolo con alguna forma particular de las relaciones entre objetos. El resultado será una metáfora. Y correremos siempre el riesgo de que, al interpretar el fenómeno universal por medio de otro particular más asequible, olvidemos que se trata de una metáfora científica e identifiquemos, como en poesía, lo uno con lo otro. El desliz es en este asunto sobremanera peligroso. Porque de la idea que nos formemos de la conciencia depende toda nuestra concepción del mundo, de la cual, a su vez, depende nuestra moral, nuestra política, nuestro arte. He

aquí que el edificio íntegro del universo y de la vida viene a descansar sobre el menudo cuerpo aéreo de una metáfora.

En efecto: las dos mayores épocas del pensamiento humano —la Edad antigua, con su prolongación medieval, y la Edad moderna, que inicia el Renacimiento— han vivido de dos símiles: como Esquilo diría, de la sombra de dos sueños. Estas dos grandes metáforas de la historia de la filosofía son, poéticamente consideradas, de un rango mínimo. El poeta más modesto las desdeñaría.

¿Cómo entiende el hombre antiguo este hecho sorprendente de que las cosas aparezcan ante nosotros ofreciéndonos el espectáculo de sus fisonomías innumerables? Adviértase bien cuál es el problema. Vemos la sierra de Guadarrama. La montaña tiene cerca de dos mil metros; es granítica, azulada y cárdena. Nuestra mente no tiene tamaño alguno; es inextensa, incolora y sin resistencia. El objeto y el sujeto poseen, pues, atributos antagónicos, se repelen mutuamente, no pueden tener entre sí ninguna relación, como no sea la de excluirse uno a otro. Sin embargo, al ver la montaña, el objeto y el sujeto entran en una relación positiva, se funden, son uno. El hecho de la conciencia nos obliga a pensar que dos términos completamente distintos son, a la vez, uno y mismo. Esto es una contradicción. Por eso es un problema. Ante un hecho contradictorio, nuestro espíritu pierde su equilibrio. Al pensar que A es B, se le fuerza a corregirse y pensar que A no es B; pero apenas se ha trasladado a esta nueva opinión tiene que volver a la primera, y así perennemente. Este forzado vaivén marea al intelecto, le impide toda quietud y descanso. Para librarse de él, reacciona; es decir, se ocupa en superar la contradicción, en resolver el problema. El palo en el agua es recto y no es recto. ¿En qué quedamos? Ser o no ser: he aquí el problema. *To be or not to be; that is the question.*

Y la cuestión tiene, por decirlo así, dos pisos. El hecho de que nos demos cuenta de una cosa revela, indubitablemente, que la cosa, en nuestro ejemplo la montaña, «está» en nosotros. Pero ¿de qué modo puede estar una montaña de 2.000 metros en un espíritu que no es espacioso? El primer piso de la cuestión consistirá en describir simplemente ese modo de estar las cosas en la conciencia. El segundo consistirá en explicar cómo se produce, a qué causas o condiciones se debe este modo de estar. Ambos haces del problema deben mantenerse bien separados. Ni la Edad antigua ni la moderna lo han hecho así. Han mezclado la descripción del fenómeno mismo con su explicación. Si alguien nos pregunta: «¿Por qué es así Juan?», nosotros le preguntaríamos antes de responderle: «Bueno; pero ¿quién

es Juan?» Antes de discutir sobre las causas de lo que está pasando en España, convendría fijar un poco qué es verdaderamente lo que está pasando.

Para el hombre antiguo, cuando el sujeto se da cuenta de un objeto entra con éste en una relación análoga a la que media entre dos cosas materiales cuando chocan, dejando la una su huella en la otra. La metáfora del sello que imprime en la cera su impronta delicada instálase, desde luego, en la mente helénica y va a orientar durante siglos y siglos todas las ideas de los hombres. Ya en el *Theetetos*, de Platón, se habla del *ekmageion*, de la tabla cerina, donde el escriba deja grabadas con su estilete las huellas literales. Y esta imagen, repetida por Aristóteles —*Sobre el alma*, libro III, cap. IV—, va a repercutir a lo largo de toda la Edad Media, y en París y en Oxford, en Salamanca y en Padua, durante centurias, los maestros van a inyectarla en una legión de juveniles cabezas.

Según esta interpretación, sujeto y objeto se hallarían en el mismo caso que dos cosas corporales cualesquiera. Ambos existen y perduran independientemente uno de otro y fuera de la relación en que algunas veces entran. El objeto que vemos existe antes de ser visto, y sigue perviviendo cuando ya no lo vemos; la mente sigue siendo mente, aunque no piense ni vea nada. Cuando mente y objeto se tropiezan, deja éste en aquélla su traza impresa. Conciencia es impresión.

Esta doctrina entiende la conciencia o relación entre sujeto y objeto como un suceso real, tan real como pueda serlo el choque entre dos cuerpos. Por eso se la ha llamado realismo. Ambos elementos son igualmente reales, la cosa de un lado, la mente de otro, y real es el influjo de aquélla en ésta. A primera vista, no envuelve parcialidad ninguna por uno u otro término. Pero si nos fijamos un poco, advertiremos que aceptar la posibilidad de que una cosa material se imprima en otra inmaterial es tratar a ésta como si fuese de la misma condición que aquélla, es tomar en serio la comparación con la cera y el sello. El sujeto queda aquí maltratado en beneficio del objeto. No se respeta pulcramente su genuinidad.

De tal simiente brota la concepción antigua del mundo. Para ella, «ser» quiere decir hallarse una cosa entre las otras. Estas existen apoyándose unas en otras hasta formar la gran arquitectura del universo. El sujeto no es más que una de tantas cosas, inmersa en el gran «mar del ser», que decía Dante. Su conciencia es un pequeño espejo, donde el contorno se refleja nada más. El «yo» no tiene gran papel en la noción antigua del mundo. Los griegos no usaban nunca

tal palabra en su filosofía. Platón prefiere hablar de «nosotros», esperando que de la unión naciera la fuerza. Paralelamente, el griego y el romano buscarán la norma de la conducta, la ley ética, en una acomodación de la persona al cosmos. El estoico, que resume la tradición clásica, lo espera todo de vivir «conforme a la naturaleza», como la naturaleza entero e impasible. El yo, mano implorante de ciego —Aristóteles dice que el alma es como una mano—, tiene que ir palpando las vías del universo para hacer de ellas cauce de su humilde carrera.

En el Renacimiento, que, lejos de ser un retorno a la antigüedad clásica, como dicen los que hablan de oído, es su superación, gira en redondo la interpretación de la conciencia.

La imagen de la tabla cerina es incongruente con el hecho que pretende aclarar. Cuando el sello moldea la cera tenemos con la misma evidencia delante el sello y la huella por él dejada. Podemos, pues, comparar aquél con ésta. Pero al ver la sierra de Guadarrama no vemos sino su impresión en nosotros, no la cosa misma. Si se tratase de una alucinación, no percibiríamos la menor diferencia. Por tanto, hablar de que los objetos existen fuera y aparte de nuestra conciencia será siempre una aventurada suposición. No tenemos noticia auténtica de ellos sino cuando están en nuestra mente, cuando los vemos, imaginamos o pensamos. Dicho de otra manera: el hecho de que las cosas en algún sentido están en nosotros es indubitable. En cambio, siempre será dudosa, problemática, la existencia de las cosas fuera de nosotros. Querer aclarar el hecho indubitable por una suposición, por un hecho, cuando menos dudoso, es un absurdo. Descartes se resuelve a la gran innovación. La única existencia segura de las cosas es la que tienen cuando son pensadas. Mueren, pues, las cosas como realidades, para renacer sólo como *cogitationes*. Pero los «pensamientos» no son más que estados del sujeto, del yo mismo, de *moi même, qui ne suis qu'une chose qui pense*. Desde este punto de vista, la relación de conciencia tiene que recibir una interpretación opuesta a la antigua. Al sello y la tabla de cera se sustituye una nueva metáfora: el continente y su contenido. Las cosas no vienen de fuera a la conciencia, sino que son contenidos de ella, son ideas. La nueva doctrina se llama idealismo.

En rigor, la conciencia, el darse cuenta, es un nombre genérico. Hay muchas formas especiales de darse cuenta; no es lo mismo el ver u oír, esto es, la percepción, que el fantasear o que el puro pensar. La filosofía antigua destaca la percepción, en que el objeto parece, en efecto, venir hacia el sujeto e impresionarlo. La Edad mo-

derna se fija, por el contrario, en la imaginación. En la conciencia imaginativa, los objetos no parecen llegar a nosotros por su propio pie, sino que somos nosotros quienes los suscitamos. Basta que de ellos tengamos el humor para que de la más negra nada saquemos al potro centauro, y en un aire irreal de primavera, cola y cernejas al viento, le hagamos galopar sobre praderas de esmeraldas, tras de las blancas ninfas fugaces. Con la imaginación creamos y aniquilamos los objetos, los componemos y descuartizamos. Pues bien: los contenidos de la conciencia, no pudiendo venirnos de fuera —¿cómo la montaña puede entrar en mí?—, tendrán que emerger del fondo subjetivo. Conciencia es creación.

Esta preferencia por la facultad imaginativa es típica de la época moderna. Goethe concede la palma del universo «a la eterna inquieta, eterna moza, hija de Júpiter, la Fantasía». Leibniz reducirá lo real a la Mónada, que consiste puramente en un poder espontáneo de representar. Kant hará girar su sistema, como sobre un gozne, sobre la *Einbildungskraft*, imaginación. Schopenhauer nos dirá que es el mundo nuestra representación, la gran fantasmagoría, telón irreal de imágenes que proyecta el oculto apetito cósmico. Y Nietzsche joven no acertará a explicarse el mundo sino como juego escénico de un dios aburrido. «Sueño es el mundo y humo a los ojos de un eterno descontento».

Entretanto, el yo ha sido favorecido por el más sorprendente cambio de fortuna. Como en las consejas de Oriente, el que era mendigo se despierta príncipe. Leibniz se atreve a llamar al hombre *un petit Dieu*. Kant hace del yo sumo legislador de la naturaleza. Y Fichte, desmesurado como siempre, no se contentará con menos que con decir: el Yo es todo.

1924.

AL MARGEN DE LOS DÍAS

CONVERSACIÓN EN EL «GOLF» O LA IDEA DEL «DHARMA»

En este mediodía radiante de febrero, unos amigos, damas y varones, me extraen de mis ocupaciones habituales y me llevan al *golf*. Se trata de almorzar allí, bajo el influjo solar, entre las encinas, frente a la bruma azulada de la sierra.

Preocupa a la afectuosidad de estos amigos la escasa higiene de mi vida. A ellos, que viven casi todo el día al aire libre, ocupados en maravillosos ritos musculares, les angustia la idea de que yo pase la jornada encerrado en una habitación, sumergido en la niebla mágica del cigarro y sin más comunicación con la campiña que la sutil y metafórica existencia entre las hojas de los libros y las hojas de los árboles. Yo me dejo arrebatar con la deleitable inercia del cenobita que es sorprendido por un tropel transeúnte de ninfas y centauros. Siempre me ha complacido filtrarme un momento en otros universos, con tal de poder luego, por el mismo poro, reintegrarme a mi mundo natural. Y así, mientras el automóvil ejercita su muelle mecánica y las casas huyen vertiginosamente, como arrebatadas por un urgente destino contrario al nuestro, yo me preparo a acoger en mí, una vez más, esta sobria delicia que es un almuerzo en el *golf*. Ya me parece ver que surge del follaje, súbitamente, el fauno con jersey, tras del cual la ninfa bruna agita su melena al viento mientras ajusta su falda precisa. No lejos emerge el coboldo asalariado, arrastrando un vago carcaj, última manifestación del viejo símbolo erótico, donde las flechas venusinas han sido suplantadas por los palos de juego. El bosque vibra bajo las ráfagas serranas, y en los troncos de los pinos la resina se volatiliza, impregnando el paisaje.

No hay duda; éste es un lugar encantado, sito en una dimensión extrarreal, donde se conserva un extracto de todo lo mejor e imposible: un poco de Paraíso injerto en un poco de Olimpo. La aparición, en efecto, de la pareja de jugadores en un claro de la espesura guarda siempre una certera alusión a la imagen de Adán y Eva, antes del pecado, aunque ya próximos a él. Otras veces es sola Diana, que sesga rápida el campo visual, persiguiendo no se sabe qué insustituíble pieza. De ella nos queda en el recuerdo un tobillo elástico que empuja bajo sí la tierra y la hace girar del revés. Todo esto flota indeciso entre ensueño y realidad, sostenido sobre la existencia efectiva por mágicas fuerzas de inverosimilitud. Tenía razón el *attaché* a la Embajada inglesa que, apoyando indolentemente su impertinencia en toda la flota británica, dijo el otro día: «Ha sido realmente una buena idea construir a Madrid junto al *golf*».

En el *verandah* del *chalet* está servida la mesa. Yo me encuentro sentado entre dos ninfas mayores y enfrente de un fauno, amable entre todos los faunos. Pronto advierto que pertenezco a una especie zoológica evidentemente distinta, menos grácil, menos afín con el paisaje, menos saludable. Estos seres son criaturas de la luz y del viento, casi exentas de gravitación, hechas para deslizarse sobre el planeta sin intervenir en sus faenas oscuras. El sol busca la menuda oreja de la ninfa a mi siniestra y la traspasa voluptuoso, dejándola transparente. El enorme disco triunfa prodigiosamente y derrama su lujo fantástico con tal seguridad y abundancia, que se advierte en él la convicción de su inagotabilidad. Bajo sus rayos, todo se transmuta en oro, especialmente la tortilla que acaban de servir, tan auténticamente orificada que, al comerla, el apetito se vuelve casi avaricia.

—¡Qué bonito es el sol! —dice una de las ninfas, con el delicioso gesto con que podía mostrar una joya familiar, legado de las más viejas herencias.

—Yo no comprendo cómo puede usted vivir sin tomar el sol —me dice la otra.

—Es que yo no vivo, señora —le respondo.

—¿Pues qué hace usted?

—Asisto a la vida de los demás.

—Pero eso es un martirio, ¿verdad, amigo mío? —insinúa la ninfa más sensible, rubia, rubia como una cuerda de violín y, como ella, capaz de estremecimientos.

—No hay duda; el asistir a la vida de los demás es el martirio. Mártir quiere decir testigo. Yo atestiguo que usted existe, que es

usted ahora, presionera de los rayos solares, casi un mito perfecto; que el cuello de leopardo en que culmina su abrigo es auténtico, hasta el punto que siento no haber traído el arco y las flechas, ya que ganas de cazar a nadie faltan, señora, por muy mártir que sea...

Testigo soy, un testigo de la gran maravilla que es el mundo y los seres en el mundo. ¡Y no es misión despreciable, ninfa amiga! Si no existe alguien que atestigüe la existencia de las demás cosas, ésta sería como nula. Vea usted: en este instante, las gentes que nos rodean, los comensales de estas mesas limítrofes, los jerseys que entran y salen, que se juntan y se disocian rápidamente en esta galería bajo el sol, se hallan ocupados sin resto en vivir cada cual su vida. Nadie advierte que en el batiente de la sombra emanada de esta pilastra acaba de ingresar el gentil rostro de usted; la radiación en torno no permite distinguir bien sus facciones oscurecidas; hija del sol, como pueda serlo una inca pura sangre, acaba usted de naufragar y hundirse en el elemento sombrío. Y como restos de la catástrofe, la flúida tiniebla arroja hasta nosotros sólo tres notas, que son una misma repetida: el blanco de las perlas que llevaba usted al cuello, el blanco de sus dientes y el blanco de sus ojos. Esta triple pulsación de candidez, subrayándose mutuamente, elabora en este instante un ritmo purísimo, completamente superfluo; pero, sin duda, lo más valioso que en este rincón del planeta está ahora acaeciendo. Si yo fuese prisionero de mi propia vida, no lo habría notado. Pero he cumplido mi alta misión de testigo, y esta realidad, tan graciosa como fugaz, queda para siempre salvada. ¡Todos conservaremos un recuerdo inmortal de su naufragio en la sombra! Homero decía que los héroes combaten y mueren no más que para dar motivo a que luego el poeta los cante. Parejamente, yo diría que usted existe, señora, gracias a que yo doy testimonio de su existencia. Por otra parte, este vino, donde se ha caído un pedazo de sol, es excelente.

—Veo que es usted un mártir agresivo y galante, con algunas condiciones para la elocuencia. Casi me arrepiento de haber sentido hace un minuto cierta tristeza pensando en su vida sin sol.

—Bromas a un lado, Alicia; yo confesaré a usted que hasta ayer no he sabido por qué renunciaba a buscar el sol. Desde ayer sé que lo hago para acostumbrarme a su desaparición.

—¿Cómo a su desaparición?

—Ayer me han hablado de un admirable trabajo que un físico inglés, el doctor Jeans, acaba de publicar, demostrando una nueva hipótesis sobre el origen de los sistemas solares. Según ella, es un error la idea de Laplace, que imagina cada sistema solar como una

pacífica nebulosa, poco a poco solidificada, de que se desprenden los planetas. Jeans cree que todo sistema solar nace del choque gigantesco entre dos enormes cuerpos siderales. Resultado de la colisión, arranca uno de otro cierto filamento o vírgula incandescente que se pone a girar sola en el espacio. Esta vírgula se segmenta luego, y sus trozos son el sol y los planetas. Ahora bien, esos choques entre estrellas se producen inexorablemente cada dos billones de años. No falta, pues, mucho para que vuelva a efectuarse el choque contra nuestro sistema solar, y el *golf* de Madrid desaparezca. Entonces todo será tiniebla, y yo, precavido, me habitúo a ello con alguna anticipación.

—Pero ¿cuánto tiempo falta para ese choque? —pregunta alguien.

—Exactamente un billón cien mil años...

Entretanto han llegado a nosotros jugadores de ambos sexos. Todos se tutean, según el privilegio olímpico. Hablan de los partidos de la tarde que van a comenzar. Se advierte que en esta latitud, en este universo mágico que es el *golf*, la operación de empujar con un palo una pelota adquiere un rango supremo, y basta para dar sentido a la existencia.

Entonces fue cuando el fauno benévolo que se hallaba frontero, lleno de simpatía hacia mí, me hizo la esencial proposición:

—Usted debía hacerse socio del *club* y jugar todos los días un partido.

—No, amigo mío; yo no puedo ser socio de este *club* ni jugar al *golf*. Semejante desliz me acarrearía castigos milenarios.

—Eso implica una grave acusación contra nosotros— repuso el fauno ejemplar.

—En modo alguno. Si usted no jugase al *golf* incurriría en el mismo pecado que yo si jugase. Ambos habríamos sido indóciles a nuestro *dharma*.

—¡Bien por el *dharma!* —dijo la ninfa agudísima, apoyando luego el rubí de sus labios en el gran rubí del vaso donde el sol se diluía en borgoña—. Detrás de ese *dharma* sospecho toda una teoría. ¡Venga al punto, ahora mejor que después! Con los entremeses llegaron las anécdotas, con la *entrée* se aventuró usted a galantearme, ahora se presenta el asado, lo fundamental; venga, pues, la teoría. ¡No me negarán ustedes que la comida es perfecta!

—Tanto como una teoría no es, Alicia incalculable; se trata no más que de una sospecha y un modo de sentir que tiene treinta siglos de existencia. En ella está resumida la vetustísima sabiduría de todo el continente asiático, su experiencia gigante del mundo y de la vida.

—¿Ha dicho usted Asia? —interrumpió la ninfa audaz—. Yo

me perezco por Asia entera; mi entusiasmo es continental. En Biarritz suelo leer a Confucio, y mi corazón vacila siempre entre Buda y Gengis-Khan.

—Prescindamos un momento de su corazón, Alicia; objeto tan maravilloso nos llevaría demasiado lejos, arrastrados por su genial oscilación. Con la idea del *dharma* yo quería tan sólo insinuar que es un error considerar la moral como un sistema de prohibiciones y deberes genéricos, el mismo para todos los individuos. Eso es una abstracción. Son muy pocas, si hay algunas, las acciones que están absolutamente mal o absolutamente bien. La vida es tan rica en situaciones diferentes, que no cabe encerrarla dentro de un único perfil moral. En la *Paradoja del comediante* sugiere paradójicamente Diderot que la moral consiste, más bien, en una serie de inmoralidades profesionales. El obispo vende sus bulas, y hace muy bien. El comerciante engaña al parroquiano, y hace también perfectamente. La inmoralidad comenzaría cuando el comerciante vendiese bulas y el obispo se corriese en el peso. Esta broma de Diderot oculta bajo su exceso una gran verdad. Noten ustedes que a cada profesión le parecen inmorales los usos de la vecina. Al intelectual, por ejemplo, le parece inmoral el político, porque sus palabras son inexactas, insinceras y contradictorias. El intelectual tiene su misión enunciativa, verbal; cuando ha escrito o pronunciado palabras que expresan algo con precisión, con gracia y con lógica, ha hecho cuanto tenía que hacer; la realización no le interesa. En cambio, el político aspira únicamente a realizar sus pensamientos, no a decirlos. Es, pues, su obligación no decir lo que piensa, no dar al viento su intimidad; su mandamiento no es lírico. La mentira, dentro, al menos, de ciertos largos límites, es para él un deber. La misma discrepancia existe entre las clases sociales. Para una mujer de la pequeña burguesía, son ustedes, las damas elegantes, una representación del demonio. La *petite bourgeoise* cree que la mujer ha venido al mundo para estarse en casa y no fumar. Tiene una moral hecha casi por entero de prohibiciones, y su gran virtud consiste, principalmente, en lo que no hace. Y así ha acontecido siempre. Entre las tumbas de la vieja Roma republicana se conservan muchas donde, bajo un nombre femenino, están escritos estos vocablos de alabanza: *Domiseda*, *lanifica*. «Ha vivido sentada en su casa y ha hilado».

—¡No me sabía tan escasamente romana! —interrumpió la ninfa del naufragio—. Porque, en efecto, reducir a eso la vida es para mí el colmo de la inmoralidad.

—¡Claro está! La misión cósmica de usted es rigorosamente

contraria. Siente usted dentro de sí, con idéntica religiosidad, un mandamiento de inquietud, de ensayo y creación. Tampoco yo puedo tener simpatía por la norma vital del burgués, que piensa obrar bien cuando se limita a cuidar su pequeño negocio, conservar la paz de su espíritu, rehuir toda ampliación de sus ideas, repetir hoy lo de ayer en torno a la camilla y

> *voir autour de soi croître dans la maison*
> *sous les paisibles lois d'une agréable mère*
> *de petits citoyens dont on croit être père.*

—Ahora sí que francamente inmoraliza usted, amigo mío.

—No; yo no pretendo que el burgués abandone su moral; sólo pediría que me deje a mí la mía. Esta coexistencia de mandamientos diversísimos es la que expresa el hinduísmo con el *dharma*. Dentro de la religión hindú caben todas las creencias, todas las doctrinas; el hinduísmo no es dogmático. Sólo hay una cosa cuya aceptación exige: el cumplimiento de los deberes rituales. Cada casta tiene un repertorio de acciones permitidas y obligadas, un *dharma*, a que es forzoso ajustarse, porque constituye la ley última del universo. Cada individuo puede llegar a la perfección dentro de su *dharma*, y no puede llegar a ella por ningún otro camino. El brahmán tiene su moral de meditación y de ascetismo, como el ksatriya o guerrero tiene la suya de fiereza y combate. Los dioses mismos están sometidos a un rigoroso régimen; tienen que portarse como dioses. Lo ilícito es cometer la transgresión de un *dharma* y pasarse al ajeno, como no sea por vía de sacrificio. El acto indebido acarrea inexorablemente la reencarnación en una especie inferior. No se diga que no es ésta una moral rigorosa. Desde el comienzo de los tiempos, como realidad última del universo, como lo único que da a éste consistencia indestructible, se hallan prescritos los deberes rituales de cada tipo humano. El dios Brahma enseñó la gigantesca lista de normas vitales a los demás dioses, y la expuso en cien mil capítulos, según se nos refiere en el *Mahabharata*. En vez de instaurar un solo perfil de corrección moral, anulando la riqueza del cosmos, el hindú respeta y acepta la maravillosa pluralidad del mundo, y en principio, como indica Weber, admite una moral para el ladrón y la prostituta. En cambio, no permite el menor desliz dentro de cada estatuto moral. Uno de los hombres más santos, el rey Vipashcit, fue condenado a graves castigos infernales porque se olvidó de dormir con una de sus mujeres cierta noche en que se hubiera logrado concepción. No hay

escape posible. El viejo poema lo dice bellamente: «Como entre mil vacas el ternero encuentra a su madre, así el pecado cometido una vez persigue eternamente a su autor». Pues bien, amigo mío: el *dharma* de usted es jugar al *golf*, como el mío es un *dharma* de escritura y conversación. Cuando le veo a usted en su aspecto saludable y juvenil, vestido sin falla, cimbrear el palo de *golf*, me parece usted un ser perfecto, que honra y decora el Universo. Pero si yo me viera con el mismo atuendo y en idéntica postura, me parecería a mí mismo una objeción contra el buen orden del cosmos.

—Es usted un doctrinario— exclamó entonces el fauno que acababa de recibir mis alabanzas.

—Yo creía ser todo lo contrario. ¿No significa la idea del *dharma* un sublime empirismo de la moral? Lo que yo sostengo es que no hay acto alguno indiferente, y que lo bueno en un hombre es malo en otro. Tal vez fuera mejor contrarrestar el patetismo contemporáneo en que suele embotarse toda discusión sobre ética por la más elegante tibieza con que los antiguos en lugar de «lo moral» —palabra tremenda— solían decir «lo decente», *quod decet*, lo que va bien, lo correcto. Pues bien; yo creo que no sólo cada oficio, sino cada individuo, tiene su decencia intransferible y personal, su repertorio ideal de acciones y gestos debidos.

Pero fue inútil... Mis amigos habían desaparecido. ¿Mis palabras habían disuelto el grupo afectuoso? No tanto. La razón de su fuga era otra. El *golf* es inexorable, como la mecánica celeste, y a cierta hora los partidos se forman con ejemplar puntualidad. Ni la amistad ni el entusiasmo bastan para retener a los jugadores. La galería se había quedado solitaria. Unicamente, Alicia, con su corazón de máximas oscilaciones, seguía a mi lado.

—¡Ah, ninfa sublime! Lo que ahora hace usted es más sublime que todo. En vez de irse a jugar, prefiere usted mi compañía; es decir, sacrifica usted su *dharma* deportivo a mi *dharma* de conversación.

—Sí, ¿sabe usted? Ayer, al bajar del automóvil, me hice daño en un tobillo y no puedo andar por el campo.

—¡Ah, vamos!

EL ESPECTADOR - V

(1926)

NOTAS DEL VAGO ESTÍO

I

EN EL VIAJE

¡La gran delicia, rodar por los caminitos de Castilla! Como la tierra está tan desnuda, se ve a los caminos en cueros ceñirse a las ondulaciones del planeta. Se lanzan de cabeza, audazmente, por el barranco abajo, y luego, de un gran brinco elástico, ganan el frontero alcor y se adivina que siguen su ruta cantando alegremente no se sabe qué juventud inalterable adscrita a ellos. Hay momentos en que sobre los anchos paisajes, amarillos y rojos, parecen la larga firma del pintor.

En medio de la incesante variación de los campos a uno y otro lado, son ellos la virtuosa continuidad. Siempre idénticos a sí mismos, se anudan a las piedras de los kilómetros, dóciles a la Dirección de Obras Públicas, y así atan los paisajes unos a otros, amarran bien los trozos de cada provincia, y luego a éstas entre sí, formando el gran tapiz de España. Si una noche desapareciesen; si alguien, avieso, los sustrajera, quedaría España confundida, hecha una masa informe, encerrada cada gleba dentro de sí, de espaldas a las demás, bárbara e intratable. La red de los caminitos es el sistema venoso de la nación que unifica y, a la vez, hace circular por todo el cuerpo una única espiritualidad. Esto se ha dicho muchas veces en los Tratados de economía política, y le sorprende a uno, de pronto, sentir que por casualidad tienen razón.

Pero tienen también los caminos sus sufrimientos, morales unos, corporales otros. Así, de pronto, un camino se encuentra con otros dos o tres —la encrucijada, el trivio o cuadrivio—. ¿Qué hacer? ¿Qué camino tomará el camino? ¡Es tan penosa la perplejidad! Uno de los hombres más sabios que ha habido en Israel (este otoño he

de hablar sobre tan egregia figura en su patria: Córdoba), el gran Maimónides, compuso una obra famosa, resumen de toda esencial sabiduría, que tituló *Guía de los perplejos*. ¡Claro! Una de las cosas más terribles de la vida es la vacilación, tener que decidirse ante muchas posibilidades iguales. La razón, cuanto más trabaja entonces, más se hunde en la perplejidad y más descubre, sea dicho con todo respeto, el fondo de asno de Buridán que hay en ella. Así, en nuestra existencia, nos ha acaecido varias veces. Es preciso un golpe cordial de aventura, la «apuesta» de Pascal, y ponerse en la encrucijada a jugar a cara o cruz.

En cuanto a los sufrimientos físicos, hay uno agudo, terrible. Va tan tranquilo el caminito de tierra, y de repente —¡zas!— el camino de hierro lo atraviesa. Es cuestión de un instante, pero muy dolorosa, muy quirúrgica. Es una doble inyección de hierro que perfora el cuerpo del camino de tierra, lo traspasa de parte a parte. El pobre camino queda para siempre enfermo de aquel sitio, y es preciso entablillarlo con las dos vallas del paso a nivel y ponerle un practicante que vigile al lado. Con frecuencia, al pasar, vemos el trapo empapado en sangre que el practicante agita en señal de peligro.

Etcétera..., etc.

Una *panne*. Es en la tierra alta que tras el puerto va hasta Avila. El área amarilla de los trigales queda interrumpida brutalmente por unos gigantescos montones de rocas cárdenas. El contraste entre el dorado voluptuoso de la mies y el áspero cariz de las peñas lívidas, tan abruptas y súbitas, tan injustificadas e incomprensibles, pone destemple en el ánimo. No sabe uno si estas peñas han sido vomitadas por la tierra o han caído de lo alto como sólidas maldiciones.

Mientras el mecánico trabaja, súcubo bajo la panza del coche, y yo me irrito contra el destino, y el sol nos foguea cruelmente, los dos niños que van conmigo desaparecen. ¿Dónde habrán ido los niños en la inmensa soledad del paisaje? Recuerdo el *haikai* del niño que se ha muerto:

¿Dónde habrá ido hoy a cazar
el pequeño cazador de libélulas?

Y lo torvo del escenario actúa con breves escalofríos en la medula.

Pero los niños aparecen pronto, allá lejos, en la cima de uno de aquellos castillos de rocas, dando gritos alegres, moviendo al viento las menudas aspas de sus brazos... Suben y bajan por la piel áspera

de las peñas, se esconden, reaparecen, se disparan flechas imaginarias y hacen el indio bajo el cielo íntegro.

El mundo es materia blanda y plástica para la enorme vitalidad del niño, que, en un momento, ha hecho de las rocas atroces un juguete magnífico. Es, tal vez, un poco inadecuada nuestra ternura ante la infancia. Más propio fuera lo inverso: que ellos nos mirasen con ternura porque la vida pierde ya vigor en nosotros. Pero ellos... Envidia, espanto, sobrecogimiento inspira la fuerza vital del niño que tiene fauces gigantes, se traga los paisajes y las angustias mayores alegremente, y con un gesto de divina elegancia toma en su mano estas enormes piedras cárdenas y fabrica con ellas un juguete delicado.

Poco más allá, Martín Muñoz de las Posadas —un pueblo lleno de viejas cosas interesantes—. La Patrona del Municipio es la Virgen bajo una extraña advocación: *Nuestra Señora del Desprecio.*

Tierra de Campos. Mieses, mieses maduras. Por todas partes oro cereal que el viento hace ondear marinamente. Náufragos en él, los segadores, bajo el sol tórrido, bracean para ganar la ribera azul del horizonte.

II

SOPORTALES Y LLUVIA

En la vida española ha debido haber una época magnífica: la época en que se construyen las grandes plazas con soportales, a que, en algunas villas, siguen calles enteras cubiertas. Nos es tan familiar esta prócer imagen del pasado que no reparamos bien en su magnificencia. Al menos, yo confieso no haber, hasta ahora, caído en la cuenta de lo que esta idea urbana significa y del esfuerzo que su ejecución representa. Me pregunto si la época actual, no obstante sus pretensiones de riqueza y prurito de lo confortable, puede hacer alarde de nada semejante.

El coste de la obra era enorme para aquel tiempo. Los soberbios fustes de las columnas daban a todas las casas porte de palacios y obligaban a una construcción en saliente, dificultosa y cara. Pero, además, en los lugares de la ciudad donde el terreno valía más, se renunciaba a una parte de él para convertirlo en vía pública.

Como idea implica suavidades de alma hoy imposibles. Suponía el acuerdo y común sacrificio de todos los propietarios en beneficio de una abstracción, que es la urbe. Se aspiraba a hacer grata la rúa, asegurar el paseo, triunfar de la lluvia. En la ciudad, la lluvia es repugnante, porque es una injustificada invasión del cosmos, de la naturaleza primigenia en un recinto como el urbano, hecho precisamente para alejar lo cósmico y primario, fabricando un pequeño orbe extranatural. Lo que más nos sorprende del salvaje es que pueda, sin asco, vivir adherido a la naturaleza, tumbado en el lodo, en contacto con la sierpe y el sapo. Debió llegar un tiempo de náuseas geniales que tabuizó la mitad del cosmos, tachándolo de repugnante. Y es curioso que este asco sublime actuó principalmente sobre lo húmedo. Los caribes brasileños, según el gran etnólogo Karl von der Steinen, no se separan uno de otro cuando dan suelta a sus pequeños menesteres. En general, parece recibir bastante confirmación la idea divinatoria de Bachhofen, que supone una edad primera de la cultura en que ésta exalta la naturaleza pantanosa donde vive. Es la época más torpe y oscura: se habita en palafitos sobre las aguas muertas, monstruosamente fecundas —planta, insecto, reptil, humanidad. Con el matriarcado predomina la mujer, fecunda y húmeda. Las divinidades son tristes, y toda la existencia humana exhala el aire denso y caliginoso de los fangales.

La ciudad es un ensayo de secesión que hace el hombre para vivir fuera y frente al cosmos, tomando de él sólo porciones selectas, pulidas y acotadas. Pero... llueve y el agua tiene un poder mágico de unir las cosas. La piel húmeda siente más el contacto de los objetos— por eso los mandarines, voluptuosamente, humedecen los dedos para gozarse en palpar bolas de jade. Al salir de casa, el chubasco repugnante nos vuelve a pegar al paisaje, y un vago estremecimiento, residuo tal vez de experiencias milenarias, nos recuerda la vida en los pantanos, la hora torva y sucia de la amistad con la sierpe y el sapo.

NUESTRA SEÑORA DEL HARNERO

Sin embargo, en el campo la lluvia desciende a veces con un prestigio deleitable. Yo conservo el recuerdo musical, casi beethoveniano, de una tormenta en Castilla.

Hace ya bastantes años, y la imagen se me ha estilizado en estampa. Recorría yo a lomo de mula la ruta del Cid, según ha sido reconstruida por nuestro maestro Menéndez Pidal, al hilo del viejo

poema. De Medinaceli, donde parece que vivió el autor de la gesta venerable, me dirigía a Barahona de las Brujas. Es ésta la porción más alta de España y una de las más pobres. No hay apenas caminos. La rueda no se usa. Todo acarreo se hace a espalda animal, y triunfa el mulo romo, hijo de asna, que es, en efecto, un burro pulimentado, esbelto, fino de morro y de cabos.

No puedo ver estos mulitos romos, tan castizos, tan arcaicos, sin pensar que realizan casi el anhelo del gran Juan Ramón Jiménez, cuando preparaba la edición ilustrada de *Platero y Yo* —libro maravilloso, a la par sencillo y exquisito, humilde y estelar, que debía servir de premio infantil en todas las escuelas de España, si el Estado nuestro no fuese tan basto, tan ruin. El dibujante no lograba delinear un burro que fuese el soñado por el poeta, y el poeta amargamente se quejaba y le pedía que le hiciese un burro delicado, fino, grácil. «Yo quiero un burro de cristal» —suplicaba Juan Ramón al dibujante desolado. Pues bien, los mulitos romos son casi burros de cristal. Da gusto verlos por aquellas glebas pedregosas de Sierra Ministra, Miedes, Barcones, donde sólo llegan la oveja y el cardo, últimos habitantes de lo inhabitable.

Era tiempo de agosto, bochornoso, inquieto, y en aquella tierra fría aún se andaba en la recolección. Los pueblos estaban ceñidos por el cinturón dorado de las eras, donde las parvas relucían como joyas amarillas. A mediodía llegué a Romanillos, una aldeíta náufraga en un mar de espigas. Entré en la posada para guarecerme del exceso solar. Por contraste con la radiación exterior, el zaguán parecía una fresca tiniebla. En cambio, desde lo oscuro, el portal era una pantalla de cinematógrafo harta de luz y vagamente irreal. Pasaban los labriegos por el camino, vestidos de calzón corto y pañuelo a la soriana —cuerpos menudos y sarmentosos, teces negras, dientes ebúrneos. Tras ellos, los mulitos, campanilleando, cargados con los costales de cebada rubia, recién aventada. Todo el pueblo de ambos sexos estaba en las eras trabajando nerviosamente, porque en tal época son inminentes las lluvias y puede fermentar la cosecha si no se la recoge pronto.

Sobre el horizonte asoma su hombro negro una nube redonda, torva, maléfica, mágica, y con ella, un extraño dramatismo en el paisaje. De repente entra por el umbral una tolvanera que enciende la tiniebla con innumerables lucecitas áureas: las menudas pajas que revuelan y ciegan. Poco después otra ráfaga y otra. Caen unas gotas gruesas que estallan sobre el polvo del camino. Los transeúntes avi-

van el paso. Las gotas menudean, y un trueno gigante retumba. La nube cubre el horizonte. Llega a la carrera, en un galope triunfal, como si dentro de ella un Dios bárbaro viajase. Llueve. Las gentes pasan corriendo. El chubasco arrecia. Otro trueno parece machacar las vegas. Un rayo da su latigazo a los caballos aéreos de la nube. La tolvanera no deja ver nada, y súbitamente entra una bocanada de hombres y mujeres que buscan recaudo en el zaguán. Risas, gritos, orgía espontánea de rurales. En el quicio de la puerta, a contraluz, queda una moza. El refajo rojo se abraza a sus caderas, y una chambra blanca se hincha, como una vela, bajo el doble viento elástico de sus senos. Es rubia, como la cebada, y de ojos azules, como hontanares. Se apoya en una pierna, y la otra deja un anca peraltada, sobre la cual hace descansar un harnero que retiene con el brazo.

Entre los gritos se oye la voz silbante de una vieja, con faz rugosa y negra, ojos de sibila, que dice indecencias, exaltada por la aventura, electrizada por el rayo y la aglomeración. Habla de las habas del país, y sus pupilas ven en el aire los Príapos, que eternamente presiden las recolecciones. La moza del umbral sonríe al oírla como disolviendo y anulando, a fuerza de esencial virginidad, la lúbrica alusión. Es tan bella y tan virgen, que yo resuelvo adorarla bajo la advocación de Nuestra Señora del Harnero. La tormenta cede, las tolvaneras se apaciguan. Llega un frescor liento que sabe a paja y a nube. Salen algunos del zaguán. Vuelven a oírse las campanillas de los mulitos romos, y un rayo nuevo de sol se enreda en el cabello de la virgen. Al *crescendo* sinfónico del meteoro sigue un suave *diminuendo*. El paisaje vuelve a su compás. Y yo tomo de nuevo el camino.

Al atardecer, desde un carrascal, diviso Barahona de las Brujas. Sobre la llanada —una de las más elevadas de España— se alza un cerrillo cónico. En su cúspide la iglesia otea el contorno, y bajo ella, arrebujando el cerro, se agarra el caserío. Al entrar en él me sorprende hallar su vecindario demente. En un tropel apretado corre de acá para allá, mirando a lo alto. Es un pueblo alucinado y alucinante. ¿Qué poder elemental lo ha sobrecogido? Va como siguiendo una aparición aérea, una lengua de fuego como las de Pentecostés...

De una colmena se había escapado un enjambre, y el vecindario lo perseguía para darle caza. Por fin, el enjambre se prende a una arista de la torre, en lo más alto del pueblo, y el último sol hace de él un espléndido e hirviente racimo de oro.

III

GESTOS DE CASTILLOS

En esta caza de paisajes que es la excursión, las piezas mayores que cobramos son los castillos y las catedrales. Es el caso que pasan ante nosotros vistas mucho más delicadas por sus formas y cromatismos. Sin embargo, la aparición descomunal, monstruosa de la catedral o del castillo sobre la línea mansa del horizonte nos hace incorporarnos, poner alerta la pupila, prestos a disparar la fuerte emoción. Hay, sin duda, en nosotros un fondo indestructible de lectores de novelas por entregas y un limo melodramático que entra al punto en fermentación cuando estos monstruos de piedra ingresan gesticulantes en nuestro campo visual...

A la mano siniestra, allá lejos, navega entre trigos amarillos la catedral de Segovia, como un enorme trasatlántico místico, que anula con su corpulencia el resto del caserío. Tiene a estas horas color de aceituna, y por una ilusión óptica parece avanzar hendiendo las mieses con su ábside. Entre sus arbotantes se ven recortes de azul como entre las jarcias y obenques de un navío...

Luego vienen los castillos: Fuentes de Valdepero, Monzón, Aguilar de Campoo... A decir verdad, la ruta que esta vez he elegido es poco fértil en castillos. Pero no importa: cuando alguno aparece, actúa como un conjuro sobre la reminiscencia, y la memoria se puebla de torres y muros almenados. Como un rebaño a quien silba el pastor, acuden de los senos oscuros del recuerdo, uno tras otro, los castillos vistos en vegadas antiguas. Arrastra cada cual, ceñido a sus flancos, su paisaje adjunto, y hace su ademán peculiar, siempre excesivo, espectral, sonambulesco... Este es el castillo de Atienza: florece en lo alto, sobre otro natural que hacen las rocas en súbita exaltación sobre la tierra pobre. *¡Atienza, una peña muy fuert!*, dice el cantor de *Myo Cid*, y luego, con vaga melancolía: *¡Atienza, las torres que moros las han!* El elevado cimiento de piedra tiene la forma de una barca, en cuya proa de carabela se eleva el resto de una torre. Todo ello se ve de muchas leguas a la redonda bogando indecisamente entre cielo y tierra. Este es el castillo de Berlanga, de color argentino, rampante sobre una roca viva, una inmensa laja de roca caliza que desde lejos relumbra también como plata, con la cual parece el conjunto repujado sobre un plato metálico.

A sus pies están las paredes de un palacio Renacimiento que perteneció, si no yerro, al condestable de Castilla, y más abajo aún hay un convento de monjas con amplio huerto. Desde la torre del homenaje, a prima tarde, he pasado largos minutos viendo a las monjas jugar allá lejos, en el recato de su vergel. Corrían unas tras otras locamente, exhalando su aprisionada vitalidad de dulce serralló dispuesto siempre para las bodas espirituales... Este es el castillo de Mombeltrán, en un hondón, bajo Gredos, todo primoroso, lleno de redondeces, vigilando el valle donde pacen las cinco villas de Mombeltrán... Este es el castillo de Leire, cerca ya del Pirineo, cuna del reino de Navarra: tosco, primitivo, de bóvedas enanas y torpes —el primer románico—; sus arcadas son tan estrechas, que calculamos en la fantasía si un casco godo no coincidiría exactamente con ellas. Al fondo, hayas, coníferas, toda una flora alpina. España confina con la Europa húmeda... Castillo de Jadraque. Otra vez sequedad, tierra lívida o roja. Un cono abrupto, de vertientes casi verticales, y en equilibrio, sobre la cúspide, la mole agresiva desafiando al contorno... ¡Enormes ademanes, gestos gigantes sumergidos en el trasmundo de la memoria! Casi siempre rotos, puestos sobre una línea altanera, los castillos tienen un aspecto molar y dan a los paisajes desnudos, con sierra al fondo, un aire de quijadas calcinadas, donde queda sólo una muela.

Después de todo, se comprende el seguro efecto melodramático que los castillos producen en nuestra sensibilidad menos pulida. En la fauna visual que el viajero persigue, representan catedrales y castillos una especie intermedia entre la pura naturaleza y la pura humanidad. El paisaje solitario, sin edificio alguno, es mera geología. El caserío de villa o aldea es demasiado humano; yo diría demasiado civil, artificial. La catedral y el castillo, en cambio, son a la vez naturaleza e historia. Parecen excrecencias naturales del fondo rocoso de las glebas, y, al propio tiempo, sus líneas intencionadas poseen sentido humano. Merced a ellos, el paisaje se intensifica y transforma en escenario. La piedra, sin dejar de serlo, se carga de eléctrico dramatismo espiritual. Esta síntesis tendrá siempre las secretas preferencias de las almas no anquilosadas en un estrecho racionalismo. En el fondo, el hombre no respeta su propia razón cuando la mira por dentro, en su uso civil y cotidiano. En cambio, le emociona ver esa razón por de fuera, como fenómeno cósmico, como fuerza de la naturaleza. Entonces percibe que la razón, es decir, la reflexión, es a la postre tan ingenua, tan poder elemental como el instinto o la gravitación.

Hay épocas en que la humanidad mejor llega a olvidarse de esto, y vive sólo lo intrahumano, ciega y sorda para el resto del cosmos. Son las épocas de ágora, plazuela, academia y parlamento, en que vagamente se imagina el mundo como algo obediente a leyes municipales, donde la pequeña inteligencia del hombre lo decide todo, sin niebla ni misterio. Son, sin duda, épocas claras, pero pobres, sin jugo. Son las épocas «clásicas» en que la mente se reduce a una existencia provincial, limitada, y se toma demasiado en serio a sí misma.

IV

IDEAS DE LOS CASTILLOS

Después de haber sacudido nuestra sensibilidad melodramática y el fango romántico que llevamos en el alma —poso inevitable en gentes que tienen a su espalda una larga historia—, los castillos nos envían ideas. Las mismas formas extravagantes con que nos conmueven nos invitan luego a la meditación. Su gracia, un poco gruesa, vanamente pintoresca, procede, a la postre, de su extremado exotismo, como acontece con la jirafa o el okapí. Después de todo, se trata de unas casas que ciertos hombres construyeron para vivir en ellas. Pero ahí está: ¿cómo tiene que ser una vida para que la casa donde se aloja resulte un castillo? Es, evidentemente, la vida más otra de la nuestra que cabe imaginar. Por eso, la aparición del monstruo de piedra con los bíceps de sus torreones y la hirsuta pelambre de las almenas, gárgolas, canecillos, nos lanza de un empujón al otro polo de las maneras humanas.

Un pórtico griego o romano, un circo, un odeón, nos parecen más próximos a nuestra vida que estas mansiones de ofensa y defensa, señeras sobre los alcores, ceñudas y agresivas, mordiendo siempre lo azul con sus viejas dentaduras.

En efecto, lo antiguo se hace afín de lo moderno cuando el castillo se interpone como *tertium comparationis*. El castillo representa lo no moderno en su forma absoluta. Lo antiguo es más «moderno» que esta esencial, magnífica barbarie. No es, pues, extraño, que la modernidad se haya nutrido de clasicismo, y las ciencias modernas y las modernas revoluciones se hayan hecho al resón de los nombres grecolatinos. Nuestra vida pública —la intelectual y la política— sabe más a ágora y a foro que a patio de armas.

Y, en definitiva, ¿por qué? Por una razón muy simple y muy honda, por una radical diferencia. La Edad Media es personalista. La Antigüedad fue impersonalista. La Edad Moderna es, en su superficie —la vida pública—, también impersonalista.

Un hombre de hoy no es nada —no tiene derechos ni calidades— si no es ciudadano de un Estado. Pero el Estado es una colectividad previa a cada individuo. «Los demás» nos preceden como una condición de nuestra existencia jurídica, moral y social. El extracto primario de nuestro ser es, pues, un tejido hecho de colectividad. Lo propio acontecía en el mundo antiguo. El individuo comenzaba por ser miembro de una ciudad, y sólo como tal tenía existencia humana.

El señor medieval, por el contrario, no conocía propiamente Estado. Poseía derechos desde su nacimiento o los ganaba con su puño. Estos derechos le atañían por ser él quien era y previamente a todo reconocimiento por parte de una autoridad. Era el derecho adscrito a la persona, el privilegio. La vida pública era, en rigor, vida privada. El Estado resultaba secundariamente como un entrecruzamiento de relaciones personales. Tal modo de sentir jurídico implicaba la esencial inestabilidad del derecho. Hoy, el que cree tenerlo se siente seguro. Entonces era lo inseguro por excelencia, lo que nadie da y confirma, sino que poseerlo y conservarlo es estarlo ganando a toda hora. El derecho señorial lleva en su raíz misma la guerra, al revés que el antiguo y moderno, que viene a ser sinónimo de paz.

No se malentienda esto suponiendo que para el señor medieval el derecho es la fuerza. Se trata de algo más sutil. Aquellos hombres sentían hasta la hiperestesia las cuestiones jurídicas. El perfecto «hombre de pro», en el ideal de la época, había de ser quisquilloso en todo lo que afectase a los derechos. La torpeza con que se han tocado en España los temas medievales —hasta llegar Menéndez Pidal y los jóvenes historiadores del Derecho— ha sido causa de que en la figura del Cid, prototipo del noble, no aparezca subrayado su carácter de jurisperito. Y, sin embargo, eso es lo que significa «Campeador». No, pues, batallador, sino entendido en Derecho; y por eso se le ve andar siempre en pleitos, desde la Jura de Santa Gadea, que viene a ser un discurso de oposición dinástica sobre tema constitucional. (Yo espero que la *Vida del Cid*, en que ahora trabaja nuestro Ramón Menéndez Pidal, dibuje con toda claridad, por vez primera, esta facción del más famoso castellano, sin la cual queda sólo un mascarón de proa).

La fuerza no es derecho para estos hombres; pero es justicia. El

germano tardó mucho en aceptar la injerencia de un tribunal que dirime y sanciona. El juez público despersonaliza el litigio. Consecuentes con su sensibilidad personalista, estos pueblos del Norte pensaban que quien cree tener un derecho debe por sí mismo defenderlo. En cierta manera son una misma cosa para ellos tener un derecho y ser capaz de sustentarlo. Así desde los primeros tiempos. «Nada irritó tan vivamente a los germanos contra sus conquistadores —dice Seek en su *Historia de la caída del mundo antiguo*— como ver que en medio de ellos se hacía justicia a la manera romana. Por eso, entre los prisioneros de la selva de Teutoburgo fueron elegidos los juristas para ser ejecutados después de los más refinados tormentos. Y no era tanto el contenido mismo del derecho lo que provocó aquella tormenta— *el ius gentium* de los romanos era de sobra maleable para adaptarse a las costumbres de todos los pueblos sometidos—, sino la justicia pública como tal, la forzosidad de supeditarse a una autoridad y sus intrusiones en las cuestiones privadas de los individuos, era lo que parecía insoportable al "libre" germano».

Yo creo que si descendemos de las apariencias, siempre confusas y contradictorias, al espíritu que inspira las grandes tendencias del derecho germano, hallaremos, en efecto, esa resistencia a disolver lo personal en lo público. Para Cicerón, «libertad» significaba imperio de las leyes establecidas. Ser libre es usar de leyes, vivir sobre ellas. Para el germano, la ley es siempre lo segundo y nace después que la libertad personal ha sido reconocida, y entonces libremente crea la ley.

Pero ¿no es esto precisamente el principio del liberalismo moderno? Bajo la aparente coincidencia con las democracias antiguas, ¿no inspira a las modernas una idea antagónica, que jamás el griego o el romano entrevieron: la libertad previa a la ley, al Estado? ¡Democracia, liberalismo! Andan tan confusas en las cabezas de hoy estas nociones, que suena paradójicamente decir esta pura verdad: el liberalismo es el fruto que, sobre los alcores, dieron los castillos. Veremos por qué.

V

IDEAS DE LOS CASTILLOS: LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

Es un fértil experimento este que hacemos de someter la química de nuestra alma al reactivo de los castillos. Sin premeditarlo, nos da un precipitado que es la ley del espíritu europeo.

En un primer momento, nos han parecido los castillos síntoma de una vida por completo opuesta a la nuestra. Hemos huído de ellos y nos hemos refugiado en las democracias antiguas como más afines con nuestras formas de existencia pública —de derecho y de Estado. Pero al intentar sentirnos ciudadanos a la manera que un ateniense o un quirite, hemos descubierto en nosotros una extraña resistencia. El Estado antiguo se apodera del hombre íntegramente, sin dejarle resto alguno para su uso particular. Nos repugna en no se sabe qué subterráneas raíces de nuestra personalidad esa disolución total en el cuerpo colectivo de la *Polis* o *Civitas*. Por lo visto, no somos tan puramente, tan solamente ciudadanos como el fuego oratorio nos hace vociferar en los mítines y en los artículos de fondo.

Y entonces, los castillos parecen descubrirnos más allá de sus gestos teatrales un tesoro de inspiraciones que coinciden exactamente con lo más hondo en nosotros. Sus torres están labradas para defender a la persona contra el Estado. Señores: ¡Viva la libertad!

Pero, como hace un momento habíamos gritado ¡Viva la democracia!, nos hacemos un poco de lío entre ambas expectoraciones entusiastas. En rigor, este lío es la historia europea de los dos últimos siglos. Liberalismo y democracia se nos confunden en las cabezas y, a menudo, queriendo lo uno gritamos lo otro.

Por esta razón conviene de cuando en cuando pulimentar las dos nociones, reduciendo cada una a su estricto sentido. Pues acaece que liberalismo y democracia son dos cosas que empiezan por no tener nada que ver entre sí, y acaban por ser, en cuanto tendencias, de sentido antagónico.

Democracia y liberalismo son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas.

La democracia responde a esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el poder público? La respuesta es: el ejercicio del Poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos.

Pero en esa pregunta no se habla de qué extensión deba tener

el Poder público. Se trata sólo de determinar el sujeto a quien el mando compete. La democracia propone que mandemos todos; es decir, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales.

El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: ejerza quienquiera el Poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste? La respuesta suena así: el Poder público, ejérzalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la intervención del Poder público.

De esta suerte aparece con suficiente claridad el carácter heterogéneo de ambos principios. Se puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal.

Las antiguas democracias eran poderes absolutos, más absolutos que los de ningún monarca europeo de la época llamada «absolutista». Griegos y romanos desconocieron la inspiración del liberalismo. Es más, la idea de que el individuo limite el poder del Estado, que quede, por lo tanto, una porción de la persona fuera de la jurisdicción pública, no puede alojarse en las mentes clásicas. Es una idea germánica, es el genio que pone unas sobre otras las piedras de los castillos. Donde el germanismo no ha llegado, no ha prendido el liberalismo. Así cuando en Rusia se ha querido sustituir el absolutismo zarista, se ha impuesto una democracia no menos absolutista. El bolchevique es antiliberal.

El Poder público tiende siempre y dondequiera a no reconocer límite alguno. Es indiferente que se halle en una sola mano o en la de todos. Sería, pues, el más inocente error creer que a fuerza de democracia esquivamos el absolutismo. Todo lo contrario. No hay autocracia más feroz que la difusa e irresponsable del *demos*. Por eso, el que es verdaderamente liberal mira con recelo y cautela sus propios fervores democráticos y, por decirlo así, se limita a sí mismo.

Frente al Poder *público*, a la ley de Estado, el liberalismo significa un derecho privado, un *privilegio*. La persona queda exenta, en una porción mayor o menor, de las intervenciones a que la soberanía tiende siempre. Pues bien: este principio original del privilegio adscrito a la persona no ha existido en la historia hasta que lo recabaron para sí unos cuantos nobles godos, francos, borgoñones. Cosa muy secundaria es que la materia de tales o cuales privilegios nos parezca hoy inaceptable. Lo importante, lo decisivo, fue haber traído al planeta el principio de libertad, o, como ellos decían, con una palabra de expresión más exacta, la franquía. El progreso posterior se ha reducido a discutir, de una parte, cuáles deben ser las

acciones y materias en que la persona debe quedar franca; de otra, qué individuos tienen derecho a ella. En esto, como en muchas otras cosas, las burguesías occidentales no han hecho más que imitar las maneras inventadas por las viejas aristocracias feudales. Los «derechos del hombre» son franquías y nada más. En ellos adquiere su manifestación más abstracta y general la sensibilidad jurídica de la Edad Media, que nuestra miopía nos presenta como contraria a la nuestra. Los señores de estas casas monstruosas que llamamos castillos han educado las masas galorromanas, celtíberas, toscanas para el liberalismo.

Es curioso advertir que en Francia, siempre que alguien de la parte eclesiástica y antiliberal hace historia, insiste en el ingrediente galorromano, que es el factor absolutista de la nación francesa. En cambio, el espíritu liberal, ofuscado por los prejuicios de los últimos tiempos respecto a la Edad Media, no se atreve a afirmar el ingrediente franco, aunque secretamente se siente atraído por él. Y, sin embargo, la tradición de libertad en Francia aparece mejor que en parte alguna en la serie de obras escritas por nobles que recaban, frente a la realeza invasora, los privilegios antiguos. Así en Boulainvilliers, así en Montlosier. (Recomiendo como resumen la lectura de las *Lettres sur l'histoire de France*, que antepone Thierry a sus *Narraciones merovingias*. El autor no sospecha la cuestión que ahora rozamos. Por lo mismo, trasparece con más clara espontaneidad el sentido liberal del feudalismo, entendiendo por feudalismo todo el proceso que va desde la invasión hasta el siglo XIV.)

Yo tengo la impresión de que nuestras ideas sobre la Edad Media van a cambiar muy pronto. No se ha sabido aún mirar los hechos con sencillez y agudeza. Así, los historiadores alemanes, avergonzados de que sus padres germánicos fuesen tan poco democráticos, se obstinan en forzar las realidades para demostrar que conocieron el derecho público. Naturalmente que lo conocieron. Es cosa demasiado esencial en la convivencia humana para que se pueda pasar a su vera sin notarla. La cuestión está en el predominio de lo privado sobre lo público, o viceversa. El germano fue más liberal que demócrata. El mediterráneo, más demócrata que liberal. La revolución inglesa es un claro ejemplo de liberalismo. La francesa, de democratismo. Cromwell quiere limitar el poder del Rey y del Parlamento. Robespierre quiere que gobiernen los clubs. Así se explica que los *droits de l'homme* lleguen a la Asamblea constituyente de Francia por mediación de los Estados Unidos. A los franceses —mediterráneos— les interesaba más la *égalité*.

VI.

IDEAS DE LOS CASTILLOS:
ESPÍRITU GUERRERO

Después de todo, decía yo, el castillo no es más que una casa edificada por ciertos hombres para alojar su vida en ella. Pero ahí está: ¿cómo tiene que ser la vida para que la casa resulte un castillo? La forma y usos de nuestra domesticidad son, por excelencia, la expresión de lo cotidiano. El castillo supone la guerra cotidiana, la vida como beligerancia.

Nos cuesta sobremanera trabajo representarnos la estructura de un alma para la cual vivir es guerrear. Para nosotros, la vida es todo lo contrario. Sentimos la guerra como una peripecia que acontece a nuestra vida y viene a suspenderla. Nos parece de tal modo negación de lo que para nosotros es la vida, que apenas vemos en la guerra más que la muerte.

Desde Spencer se acostumbra a oponer el espíritu guerrero al espíritu industrial, y se prefiere, sin titubeo alguno, éste a aquél. El hombre del siglo pasado se complacía en que se le calificase de industrial y nada guerrero. La guerra le parecía una cosa bárbara —lo cual es rigorosamente verdad—, y la barbarie le parecía absolutamente mal— lo cual no es ya tan evidente.

El vocablo «barbarie», en su uso más frecuente, se ha vaciado de significación propia y conserva sólo un sentido peyorativo de descalificación. Lo mismo pasa con la palabra «salvaje». Se olvida que una y otra significan dos tipos de espiritualidad que constituyen dos estadios ineludibles del desarrollo histórico, como en la vida individual lo son niñez y juventud. Y lo mismo que sería un error considerar únicamente normal y estimable la etapa de madurez —como si infancia y mocedad fuesen dos enfermedades—, es una equivocación desdeñar la barbarie y el salvajismo. Fuera más discreto prestar suma atención a esta gran perogrullada: la civilización es hija de la barbarie y nieta del salvajismo. Comprendo que las épocas privadas de sentido histórico, incapaces de ver en toda realidad su evolución y su génesis, se quedasen sólo con la forma civilizada de la vida y no supiesen descubrir en la forma bárbara más que valores negativos.

Sería, en efecto, deplorable que el hombre culto abandonase su cultura y se tornase otra vez bárbaro. Pero acaso tenga un excelente sentido decir que la actitud más perfecta consiste en que el hombre culto conserve vivaz cierto fondo de barbarie, como es, sin duda, lo mejor que el hombre maduro mantenga perviviente en su persona cierto manantial de juventud y aun de niñez. Todo el que ha conocido algún grande hombre se ha sorprendido de hallar que su alma poseía un halo de puerilidad. El progreso no consiste en aniquilar hoy el ayer, sino, al revés, en conservar aquella esencia del ayer que tuvo la virtud de crear ese hoy mejor.

Esta mesurada defensa de la barbarie podrá juzgarse una paradoja o una sutileza; pero, en rigor, es una verdad simplicísima, tan clara como humilde. Se reduce, en definitiva, a hacer notar que la cultura no nace de la cultura, sino de potencias y virtudes preculturales que dan en ella su fruto. Toda cultura tiene su raíz en la barbarie, y toda renovación de la cultura se engendra en ese fondo de barbarie, y cuando éste se agota, la cultura se seca, se anquilosa y muere. Es, pues, falso querer lo uno sin lo otro. Quien desee para mañana nueva cultura tiene que asegurar en la Europa de hoy cierto mínimo de virtudes bárbaras. Nuestro perogrullesco Campoamor decía:

> *Cultivando lechugas Diocleciano,*
> *ya decía en Salerno*
> *que no halla mariposas en verano*
> *quien no cuida gusanos en invierno.*

Las mentes más agudas del presente sienten la preocupación de si se habrán agotado en Europa los resortes vitales sobre los cuales tiene que funcionar la cultura. Y sobre todo, el espíritu guerrero.

* * *

En toda empresa hay dos ingredientes: el apetito de ejecutarla y el temor del peligro que ocasiona. ¿Cuál es ante ellos nuestro primer movimiento, antes de toda reflexión y razonamiento? ¿Puede en nosotros más el apetito de hacer o el temor que invita a eludir? Llamo espíritu guerrero a un estado de ánimo habitual que no encuentra en el riesgo de una empresa motivo suficiente para evitarla. En el espíritu industrial, por el contrario, decide la consideración del peligro y siente la vida como una perpetua cautela. La guerra, concretamente, no es sino una de las muchas formas en que el espí-

ritu guerrero puede realizarse. Lo esencial de ella es ser un peligro de muerte. Se comprende que su nombre haya asumido la representación de todo riesgo, puesto que en ella se organiza y prepara deliberadamente el peligro para el enemigo.

La causa por la cual en el espíritu guerrero prevalece el apetito de acción sobre el temor al peligro no es otra que un radical sentimiento de confianza en sí mismo. Viceversa, en el centro del espíritu industrial actúa una radical desconfianza.

La época bárbara es sazón de fe en sí mismos. Esta es la gran virtud de tal edad, que conviene injertar en la nuestra, ahita de cautela y precaución. Ni el salvaje, que vive en perpetuo terror, ni el culto, que vive de suspicacia y desconfianza, poseen ese gran don del bárbaro: fiar de sí mismo.

Al romano decadente, lleno de dudas sobre sí mismo, vacilante, pusilánime, le produce el bárbaro, ante todo, la impresión de hombre soberbio. Esta soberbia, en realidad, no era sino nativa, formidable confianza en sí propio, y en este sentido —no en el de vanidad—, firme estimación de sí mismo. Cuando entran en decisivo conflicto, el romano —signo de decadencia vital— ha transferido la estimación desde sí mismo a su cultura, y le parece salvaje el ningún respeto del germano hacia ésta. Pero es que el germano tiene demasiada fe en sí para necesitar justificarse por su acatamiento y culto a la cultura. Hay mucho de idolatría y magia medrosa y humilde en esta divinización de la cultura y la plegaria constante dirigida a su poder. Queremos que ella nos justifique y nos salve, en vez de justificarnos y salvarnos nosotros.

Pero claro está que una cosa es el guerrero y otra el militar. La Edad Media desconoció el militarismo. El militar significa una degeneración del guerrero corrompido por el industrial. El militar es un industrial armado, un burócrata que ha inventado la pólvora. Fue organizado por el Estado contra los castillos. Con su aparición comienza la guerra a distancia, la guerra abstracta del cañón y el fusil.

VII

IDEAS DE LOS CASTILLOS: LA MUERTE COMO CREACIÓN

Merecería la pena resucitar en nuestro tiempo la oposición teórica entre el espíritu guerrero y el espíritu industrial. Desde Spencer ha cambiado mucho el mundo, y sobre todo el núcleo del mundo que es nuestro corazón. A las pequeñas variaciones de inclinación que este aparato cordial sufre corresponden los cambios más gigantes en la perspectiva universal. A Spencer le parecía demasiado bien la industria y demasiado mal la guerra. Hoy empezamos a ver que, aun siendo dos modos espirituales contrapuestos, influyen el uno en el otro, se fecundan y limitan, proponiéndonos, más que una elección entre ambos, una síntesis fértil. En esto, como en todo, se manifiesta el afán típico de la época nuestra que aspira dondequiera a la integración de los opuestos y no a la exclusión. En vez de «o lo uno o lo otro», sentimos que lo mejor sería abarcar «lo uno y lo otro».

El espíritu guerrero parte de una sensación vital contraria a la que late bajo el espíritu industrial. Es, como he dicho, un sentimiento de confianza en sí mismo y en el mundo que nos rodea. No es extraño que condujese a una concepción optimista del universo. Porque, en efecto, se da la paradoja de que la Edad Media, que una estúpida historiografía nos ha pintado como un tiempo tenebroso y lleno de angustia, ha sido la sazón de las filosofías optimistas, al paso que en nuestra Edad Moderna apenas si han resonado más que voces de pesimismo. ¿Es que el espíritu guerrero confía en sí por ignorar los males del mundo? De ninguna manera: conoce tan bien como Schopenhauer todo el dolor cósmico, prevé el riesgo y subraya la angustia de vivir. Pero ¡ahí está!... Ante el mismo hecho, ante la misma realidad del dolor y el peligro, la actitud espontánea es opuesta. El ánimo guerrero, lleno de magnífico apetito vital, se traga la existencia sin pestañear, con todo su dolor y su riesgo dentro. Son éstos reconocidos de tal suerte como esenciales a la vida, que no se ve en ellos la menor objeción contra ésta, y, en consecuencia, se cuenta con ellos y, en vez de organizar las cosas con la casi exclusiva mira de evitarlos, se los acepta. Esta aceptación del peligro que

lleva, no a evitarlo, sino a correrlo, es precisamente el hábito guerrero, es la casa como castillo.

Hoy comenzamos a sentir inesperada afinidad con ese temperamento, al verlo retoñar en forma nada arcaica, bajo la especie de deporte. A mi juicio, la diferencia entre deporte y juego está en que aquél incluye un riesgo, aunque sólo sea el de un esfuerzo excesivo. El deportista, en vez de rehuir el peligro, va a él, y por eso es deportista.

Es curioso que quien siente menos apetitos vitales y percibe la existencia como una angustia omnímoda, según suele acaecer al hombre moderno, supedita todo a no perder la vida. La moral de la modernidad ha cultivado una arbitraria sensiblería en virtud de la cual todo era preferible a morir. ¿Por qué, si la vida es tan mala? Por otra parte, el valor supremo de la vida —como el valor de la moneda consiste en gastarla— está en perderla a tiempo y con gracia. De otro modo, la vida que no se pone a carta ninguna y meramente se arrastra y prolonga en el vacío de sí misma, ¿qué puede valer? ¿Va a ser nuestro ideal la organización del planeta como un inmenso hospital y una gigantesca clínica?

Esta es la manera de sentir propia del espíritu industrial, del ánimo burgués. Quiere a toda costa vivir, y no se resigna a reconocer en la muerte el atributo más esencial de la vida. A este fin emplea el único procedimiento hábil para alargarla, que es reducirla a su mínima expresión, como hacen ciertas especies animales al sumirse en el sueño invernal. Los biólogos han dado a éste el nombre de *vita minima*. Con lo cual resulta que la vida se prolonga en la medida que no se usa. Se obtiene su extensión a costa de su intensidad. ¿No es arbitrario decidirse, sin más ni más, por aquélla en contra de ésta? ¿Por qué ha de triunfar la moral de la vida larga sobre la moral de la vida alta?

Ni en ética ni en biología se ha atendido aún suficientemente al hecho capital de la inevitabilidad de la muerte. Hace poco, un gran fisiólogo (Ehrenberg) ha mostrado cómo no puede definirse la vida sin la muerte. Es aquélla un proceso químico en cadena, cada una de cuyas reacciones dispara inevitablemente la sucesiva hasta recorrer la serie predeterminada y fatal. Desde el primer momento, como un móvil en su trayectoria, va la vida lanzada a su consumación: tanto vale decir que se vive como que se desvive. El fenómeno del morir se va produciendo desde la concepción. No cabe variar el proceso inexorable; sólo es posible artificialmente frenarlo, hacer que cada reacción tarde más en producirse. Una vida de ritmo lento será más

larga que una vida en *prestissimo;* pero, en definitiva, no hay más vida —químicamente hablando— en una que en otra. El repertorio de reacciones es idéntico, como hay las mismas fotografías en una película cuando se proyecta de prisa y despacio. Las emociones y el pensamiento son los más formidables aceleradores del quimismo vital, lo llevan a latigazos en frenética carrera, y son, como Gracián diría, «postillones de la vida que sobre el común correr del tiempo añaden su apresuramiento genial».

Pero si químicamente da lo mismo la lentitud o celeridad del *tempo* biológico, puede haber entre ambas velocidades una diferencia virtual. La vida condensada adopta formas distintas que la diluída en largo tiempo. Aquellas formas son los diversos heroísmos, nombre que, en efecto, damos a toda voluntaria anticipación de la muerte.

No se comprende por qué el imperativo que nos ordena tomar la vida bajo nuestra voluntad y gobernarla empleándola en levantados destinos, no ha de extenderse a la muerte. Si es ella de tal modo un ingrediente, un factor de la vida, lo mismo que debemos usar deliberadamente de ésta, debiéramos también usar de la muerte, aprovecharla, emplearla.

Una moral de más quilates que la imperante no aceptaría el principio que nos mueve a evitar todo riesgo con el fin de hacernos arribar a nuestra muerte natural. Esta es la muerte química, forzosa, involuntaria, como la de la bestia y la planta, tal vez la del mundo. Parece de mayor dignidad humana aprovechar el hecho y la fuerza que es la muerte, usando de ella bajo el regimiento de la voluntad. Esta moral mejor había de advertir al hombre que posee la vida para exponerla con sentido.

El espíritu industrial viene a cooperar, sin sospecharlo, en la realización de esa norma de espíritu guerrero. Bajo la inspiración del horror a la muerte ha inventado maravillosas técnicas para dominar la Naturaleza: la mecánica, que disminuye el esfuerzo innecesario; la medicina, que aminora los casos de muerte inepta por enfermedad; la economía cooperativa, que facilita la existencia material y asegura la vida de los nuestros, sobre la cual no tenemos derechos y, habiendo de velar por ella, suele ligarnos vilmente a una larga existencia. Todas estas admirables creaciones contra la muerte química dejan vacar nuestro albedrío para elegir una muerte voluntaria y, eliminando, en gran parte, los peligros naturales, nos permiten buscar más libremente otros de nuestra invención. De esta manera convergen hacia una nueva moral ambos impulsos antagónicos. Pero,

después de dos siglos de huir la muerte, hace falta fomentar el arte de morir. Junto a los innumerables hospitales, cajas de ahorros y sociedades de seguros, fuera espléndido multiplicar las sociedades de riesgos. Como en tantos otros órdenes, el deportismo ha iniciado espontáneamente esta labor de nuestra época, ocupándose en organizar el peligro.

La muerte química es infrahumana. La inmortalidad es sobrehumana. La humanización de la muerte sólo puede consistir en usar de ella con libertad, con generosidad y con gracia. Seamos poetas de la existencia que saben hallar a su vida la rima exacta en una muerte inspirada.

VIII

IDEAS DE LOS CASTILLOS: HONOR Y CONTRATO

Durante la Edad Media, las relaciones entre los hombres descansaban en el principio de la fidelidad, radicado a su vez en el honor. Por el contrario, la sociedad moderna está fundada en el contrato. Nada puede mostrar tan claramente la oposición entre esas dos emociones primarias de que vivió una y otra edad. La fidelidad, su nombre lo ostenta, es la confianza erigida en norma. El hombre se une al hombre por un nexo que queda sepultado en lo más íntimo de ambos. El contrato, en cambio, es la cínica declaración de que desconfiamos del prójimo al tratar con él y le ligamos a nosotros en virtud de un objeto material —el papel del contrato— que queda fuera de las dos personas contratantes, y en su hora podrá —vil materia que es— alzarse contra ellas. ¡Grave confesión de la modernidad! Fía más en la materia, precisamente porque no tiene alma, porque no es persona. Y, en efecto, esta edad ha tendido a elevar la física al rango de teología.

Paralelamente, el que deja incumplido el contrato recibe el nombre de criminal, y un castigo automáticamente predispuesto cae sobre él, un castigo externo —pecuniario o corporal. Mas el que ha cometido una infidencia, un acto de deshonor, recibe el nombre de felón, y el castigo, en principio, se reduce a esa denominación. Es decir, que el castigo o pena consiste más bien en un insulto oficial, porque sólo el insulto castiga la persona, hiere la intimidad.

Y no tiene buen sentido decir que en la Edad Media se hablaba

mucho de honor entre los señores de los castillos, pero que, en realidad, solían ser éstos los más desaforados bigardones, llenos de codicia e inverecundia. ¡Naturalmente! También en nuestra edad quedan con frecuencia incumplidos o sofisticados los contratos, obligando a mantener el enorme aparato de la justicia. Cuando se comparan tiempos, hay que usar partida doble. Hay que comparar los hechos de una época con los de otra, y, por separado, los ideales o normas vigentes en ambas. De un lado, el «haber»; de otro, el «deber». Otra cosa sería un despropósito. Es condición de todo ideal no ser posible realizarlo. Su papel consiste más bien en erguirse más allá de la realidad, influyendo simbólicamente sobre ésta, a la manera que la estrella influye sobre la nave. Norte y Sur no son puertos donde quepa arribar: son gestos remotos y ultrarreales, que definen rutas y crean direcciones.

La proyección de ideales es una función de la fisiología humana. Como tenemos un sistema de miembros, estamos dotados de un repertorio de normas, y lo mismo que aquéllos nos proporcionan un determinado perfil, así éstas poseen su peculiar figura.

EL DEPORTE DE LOS IDEALES

Estos ideales, siempre incumplidos, son, a la postre, una de las realidades características de cada época, uno de los brotes que da en ella la planta humana. Y, a veces, cuando estamos sumidos en la contemplación de un siglo viejo y advertimos la constancia con que se falta a las normas mismas que a toda hora hallamos en él proclamadas, no podemos reprimir la sospecha de si esta gran monserga de sus ideales no tendrá más fin que hacer posible una doble vida ficticia, retórica, que da lugar a una embriaguez y un enardecimiento artificiales, que permitirnos hacer grandes gestos. ¡Uno ha visto tantos hombres que de buena fe necesitan, además de su destino real, dar a su vida una especie de segundo piso imaginario donde poder representar una comedia de grandes actitudes y hacer cuadros plásticos de virtud, de ascetismo, de sacrificio!

A este linaje pertenecen todos aquellos que se creen con una «misión»—salvar la política de un pueblo, reformar la sociedad, mantener la pureza del arte. Se trata, casi siempre, de individuos que sienten confusamente su falta de aptitudes para el destino primario y efectivo en que cayeron y han menester de ese otro vago y caprichoso oficio para fingirse una compensación. Así, el escritor

de poco talento —algún día quisiera desarrollar este terrible, trágico tema: «el escritor sin talento» —tenderá a convencerse a sí mismo y a los demás de que escribir no es tener ideas, imágenes, gracia, amenidad, música verbal, etc..., sino defender el socialismo o combatir por la libertad. ¡Qué sería, en efecto, del pobre hombre si no creyese tal cosa! Porque defender el socialismo o combatir por la libertad son cosas muy fáciles; tener ideas, en cambio, cosa tan difícil que no le ha acontecido nunca.

Esta función compensatoria que ejercen los ideales es más frecuente de lo que parece. El hombre aspira, mediante ellos, a equilibrar el *déficit* de su destino real, y precisamente porque no es fuerte ni sano ensaya frente al espejo gestos de atlética virtud. Yo confieso que la virtud y la «misión» me parecen insoportables cuando no avergüenzan a quien las posee hasta el punto de que se esfuerce a toda hora en ocultarlas y camuflarlas con las máscaras antagónicas.

Este carácter ficticio de alto juego o sublime deporte que suelen poseer los ideales, se va revelando poco a poco, conforme la época avanza hacia su consunción. Así acaeció con el ideal caballeresco. Nunca se extremó más el desplante, la retórica y el escenario de la «caballería» tanto como en el siglo XV y fines del XIV, precisamente cuando la realidad social estaba ya constituída en otra forma incompatible con aquellas gesticulaciones. A veces, en los escritores que más ensalzan las normas caballerescas, que se derriten hablando de torneos y servicio a las damas, de cruzadas contra el infiel y pasos de honra, sorprendemos la mueca burlona. «La última parte de la Edad Media es uno de esos periodos finales en que la vida de las clases superiores se ha convertido casi por completo en un juego de sociedad. La realidad es áspera, dura y cruel; por lo mismo se derrama sobre ella la bella ensoñación del ideal caballeresco, y encima de éste se construye una gran fantasmagoría. Se quiere representar la vida bajo la máscara del «Lanceloto». Se trata de una monstruosa y deliberada ilusión, cuya urgente falsedad sólo puede soportarse merced a una tenue sorna que contrapesa en el individuo su propia mentira. En toda la cultura caballeresca del siglo XV reina un equilibrio inestable entre el sentimiento serio que sirve al ideal y una leve burla». *(El otoño de la Edad Media*, por J. Huizinga, 1924).

Así en un poema de Jean de Beaumont:

Cuando estamos en las tabernas, los fuertes vinos bebiendo,
y las damas a nuestra vera, que nos están mirando,
pulidas las gargantas, con sus collares seduciendo,

con ojos brillantes de belleza sonriendo,
nos empuja natura a tener corazón combatiente...
Entonces vencemos a Yaumont y Agoulant,
y otros, por su parte, vencen a Oliverio y Rolando.
Mas cuando estamos en los campos sobre nuestros corceles cabalgando,
los escudos al cuello, las lanzas bajando,
y la grande escarcha nos va del todo congelando;
cuando los miembros desfallecen, atrás y adelante,
y los enemigos contra nosotros se van arrimando.
Adonc vorriémes être en un cholier *(cueva)* si grant
que jamais ne fussions vu ne tant ne quant.

Pero justamente esta duda y sospecha respecto al propio ideal lleva a exagerarlo, y es la razón para sus manifestaciones más barrocas. Así se complacerán al leer, que si no recuerdo mal, Guillermo de Orange recibe y da en una justa tantos golpes, que no puede quitarse el yelmo y tiene que ir corriendo a casa de un herrero, poner la cabeza en el yunque y aguantar buena copia de martillazos. O bien las historias de la camisa que narra un trovador belga. Una dama envía sucesivamente a sus tres enamorados una camisa suya, a fin de que la lleven al torneo sin coraza alguna. Sólo el tercero acepta la dura prueba: queda herido y la camisa empapada en sangre. Heroísmo tal es pagado con el amor de la dama; pero el amante exige entonces reciprocidad en el sacrificio y solicita de la dama que lleve puesta la camisa, bermeja como está, a la fiesta preparada para después del torneo.

IX

IDEAS DE LOS CASTILLOS: LOS CRIADOS

Los escritores de la ortodoxia democrática sienten sonrojo cuando leen que Cervantes se denominaba a sí mismo «criado» del conde de Lemos. Con la falta de sentido histórico que les es natural, creen ver tras ese vocablo la humillación y el envilecimiento de su gremio. Y, sin embargo, en esa expresión cervantina repercute aún, con débil y lejano son, el sentido de una de las instituciones más bellas y más nobles ideadas en los castillos.

Hoy la palabra «criado» es incomprensible. Su significación etimológica—«ser criado *por* alguien»— no tiene nada que ver con su

valor usual —«ser criado *de* alguien»—. A lo sumo persiste entre ambas cosas el único nexo de suponerse que quien sirve a alguien es alimentado por éste. Se interpreta el «servicio» prestado como trabajo rendido, y la sustentación, como el pago de ese trabajo, como soldada.

Pocas veces se muestra tan claramente la imposibilidad de aislar un hecho humano de todos los demás con quienes convive en una época y la dan su matiz peculiar. Porque, en efecto, los «criados» medievales «servían» a sus señores como los contemporáneos, y no obstante, idénticos actos de servicio tienen sentido diversísimo en ambas edades.

En nuestro tiempo, servir un hombre a otro es una operación inferior, en cierta manera denigrante. Se comprende que así sea, porque en nuestro tiempo reina la fábula convenida de que todos somos iguales. Como servir implica supeditación y es una actividad que moralmente se ejerce de abajo arriba, servir equivale a romper el nivel de igualdad degradándose por sumersión bajo él. Pero imaginemos un momento el supuesto contrario: que los hombres son constitutivamente desiguales, que unos valen y son más que otros. Entonces toda aproximación del que vale menos al que vale más será un beneficio para aquél; será, en rigor, una ascensión en la jerarquía. Ahora bien: la forma orgánica y no meramente casual de esa aproximación es el servicio. Servir será, pues, la forma de convivencia en que el inferior participa de las excelencias anejas al superior. He aquí por qué honda razón en la Edad Media el servicio ennoblece en vez de denigrar, y es un medio elevatorio en el sistema de rangos humanos.

En los castillos, el servicio no se entendía como un trabajo, y consecuentemente no se pagaba. Nuestras ideas económicas se han empobrecido y simplificado gravemente: casi no conocemos otra forma de retribución que el pago. Se paga una faena humana exactamente en el mismo sentido que se paga una mercancía. Una y otra tienen su precio mercantil. En la Edad Media se remuneraba el servicio, pero no con la intención de pagarlo. ¿Cómo pagar el esfuerzo de un hombre en torno a otro? Ello equivaldría a desvirtuarlo, a descalificarlo. Yo creo que la idea actual más cercana de lo que era la remuneración de los servicios en aquella otra edad es el gasto de representación. Y esto es lo que Cervantes esperaba del conde de Lemos. Todo hombre que no perteneciera a la clase artesana tenía en la Edad Media un papel social muy marcado, al cual iba adscrito un cierto decoro o régimen de vida adecuado. Y se consideraba

que la sociedad estaba obligada a proporcionar a cada uno los medios de sostener su figura y función sociales. No, pues, en beneficio del individuo, sino de la sociedad misma, y esto desde las más altas jerarquías. Tal viene a ser la exquisita doctrina sobre el reparto de la riqueza insinuada en Santo Tomás. El recto principio distributivo no era, como para nosotros, la cantidad de trabajo que el individuo rinde, sino la dosis de liberalidad y de lujo que su rango le imponía. La riqueza y su medida no se fundaban en un derecho a poseer, no eran una ganancia propiamente, sino, al contrario, se regulaban según la obligación de gastar aneja a cada puesto social. Y esta idea provenía, a su vez, de la forma general que la economía adoptaba entonces: se partía del presupuesto de gastos, y no del de ingresos, como hace el capitalismo moderno. La producción se regulaba por el consumo, y no, según acaeció luego, el consumo por la producción, que es, al decir de los entendidos en estas cosas, el rasgo esencial del capitalismo. Lo cual —sea advertido al margen— es una perversión del orden natural y correcto. Pues la riqueza no es sino el medio para adquirir lo que se necesita o se desea. Parece, pues, el mejor orden que se comience por sentir la necesidad o el deseo de una cosa y luego se piense en lograr la cuantía exigida para su adquisición. Pero el hombre moderno comienza por desear la riqueza, esto es: el puro medio adquisitivo. A este fin aumenta indefinidamente la producción, no por necesitar el producto, sino con ánimo de obtener aún más riqueza. De donde resulta que el producto, la mercancía, se ha convertido en medio, y el dinero, la riqueza, en fin último.

Mas con todo esto no queda dicho lo más importante y noble de la institución de los «criados». En la Edad Media hay varias suertes de vasallos. Hay el vasallo ocasional, que mediante un pacto se supedita a otro hombre más poderoso. Hay, además, el «vasallo natural», que es el nacido bajo el señorío de otra persona. El vasallo natural no podrá nunca, salvo caso de felonía, abandonar a su señor. Éste solía distinguir a algunos de sus vasallos naturales tomando sus hijos desde tierna infancia en su casa y familia. Allí recibían educación conviviendo en la noble domesticidad de rango superior al suyo. El señor los «criaba»; es decir, los educaba, saturándolos de la tradición moral que largamente se había formado en su hogar. El «criado» ejercía los menesteres familiares y era como un hijo de adopción, trabado íntimamente con la vida privada de sus señores. El uso normal establecía que cada noble enviase sus hijos, para ser criados, a casa de su señor inmediato, perteneciente al rango próximo superior de la gran jerarquía social. Así, los hijos del infanzón

eran criados en casa del rico-home, que enviaba los suyos a la del conde, que trasplantaba su prole al palacio del rey. Una distinción superlativa representan casos como el del Cid, que siendo no más que un infanzón envía sus hijas a la corte real para ser criadas. (Verso 2.086 del *Myo Cid)*.

Tal es el sentido de la «criazón», sublime institución social y pedagógica que fue durante siglos vigente en los castillos.

X

SIGUE EL VIAJE: CANTABRIA
O ¡VENGA ESCUDOS!

Los castillos nos han detenido demasiado con la elocuente gesticulación de sus ruinas. Pero es preciso seguir el viaje. Pongamos en marcha el motor. El automóvil donde hago ruta es un coche muy viejo que ha rodado ya varias veces casi toda España, se ha encaramado por casi todos los puertos y ha corrido por el fondo de valles sin número, a la vera de nuestros ríos caducos. Es como un servidor viejo que gruñe, pero cumple. De cuando en cuando se le escapa una rueda que se echa a rodar sola por los rastrojos como dotada de un vigor mágico y avanza con aire tan resuelto, que hace pensar si será ella la auténtica rueda de la Fortuna.

Queda atrás la España seca, y ahora entramos por la montaña en la España húmeda. La tierra antes desnuda, lívida o roja, se cubre de verdes opulencias, y a la par se angosta y quiebra en pequeños valles apretados. Ya no hay castillos beligerantes que muerdan lo azul con las dentaduras melladas de su almenado; pero en su lugar aparecen las casonas de sillares negruzcos o encendidos. Los castillos de Castilla dan la impresión de guerreros hambrientos. Estas mansiones hidalgas anuncian paz y moderado bienestar. Riqueza, nunca. No conozco en toda España un paisaje completo que sugiera una imagen de suntuosidad. Sólo algún que otro rincón, algún que otro edificio; por ejemplo, El Escorial.

Con ligeras variantes, el tipo de la casona —edificio sombrío, ceñudo, malhumorado— se repite desde Asturias hasta el fin de Navarra, y es, por lo tanto, el fruto arquitectónico que caracteriza a toda Cantabria. La casona no es, en rigor, una casa muy grande, y, sin embargo, se comprende que deje un recuerdo enorme de sí misma. Lo

grande no es su dimensión, sino su pretensión y proporción —por decirlo así—, la idea que estas casas tienen de sí mismas. (Recuérdese que Villiers de l'Isle Adam definía la gloria como la idea de sí mismo que cada cual guarda en su pecho). En efecto; tienen estas construcciones un empaque, un ensimismamiento, una suficiencia que las aceptamos como palacios. A su lado los castillos de los anchos panoramas castellanos parecen humildes, nerviosos, inquietos, no bien seguros de su papel en el mundo. Acontece con estas mansiones lo que con ciertas personas; por ejemplo, con Daniel Zuloaga, el ceramista, que era un hombre de cuerpo muy pequeño, casi enano, y, sin embargo, tenía facciones de gigante, a lo Miguel Angel; de suerte que al recordarlo, proyectado sobre el cielo vacío de la memoria, adquiría proporciones monumentales. Era un gigante enano, como son enormes estas casas pequeñas, apostadas solemnemente en los caminitos de Cantabria.

¿Qué les pasa a estos muros, tan serios, tan graves, para de pronto escarolarse en la fantasía de un escudo tremendo? Es curioso notar que en la España seca los grandes castillos no tienen apenas escudos, o los tienen exiguos, en tanto que estas casas de la hidalguía cántabra aguantan colosales blasones. Son fabulosos florecimientos en las paredes desnudas, extrañas erupciones de plasticidad, como tumores de vanagloria que salen a la piedra, virtuosa y ascética. Complacidas en su existencia bien lograda, se han retirado de las audaces empresas, y en cambio sueñan las antiguas hazañas. Este ensueño heroico de quien ya no es héroe rezuma por los muros en la más ilustre fantasmagoría, y es un trasudar inagotable de heráldica fauna, lobos vizcaínos, ballenas guipuzcoanas, osos de Asturias o bien cimeras de altas plumas, puños con montantes, proas marineras. No es posible dar media docena de pasos sin ser detenidos patéticamente por una pared que nos enseña su biceps blasonado.

Y es de advertir una importante coincidencia. La línea de España donde empieza a pulular los escudos marca el fin de las ciudades. Hace tiempo que Corpus Barga subrayó este hecho de que en el país vasco no existe la urbe. Un meridional no podría realizar su idea de ciudad viendo esta dispersión de moradas, que parecen huir unas de otras y constituyen las villas del Norte. La ciudad andaluza o castellana es una escultura compacta; la ciudad cántabrica es más bien un paisaje, una urbe centrifugada, donde cada edificio ha sido lanzado hacia los campos.

Esto nos llevaría a reflexiones algo complicadas sobre el ruralismo cántabro. Como toda España es rural, es de no poca sutileza definir la forma genuina de cada ruralismo regional. Pero que existe en

el Norte este instinto de dispersión urbana me parece indudable. Así, no hay grupo nacional que pareciera más llamado que Bilbao a construir una urbe sólida y sin poros. Sin embargo, cuando Bilbao ha querido ensancharse se ha evadido del perfil oficial que el Municipio proponía. El verdadero ensanche bilbaíno no es el que se llama así, sino Neguri, Algorta, Las Arenas —la población centrífuga con campiña interior. (¡Tema sobremanera sugestivo fuera una morfología de las ciudades!)

Ahora bien; la urbe auténtica supone el predominio de la plazuela, ágora o foro. Lo mismo que se define el cañón como un agujero rodeado de acero, fuera bastante exacto decir que la urbe es un hueco o plaza rodeado de fachadas. El resto de la casa más allá de la fachada no es esencial para la urbe (refresque el lector su imagen de Atenas, de Roma). Esto quiere decir que sólo hay urbe donde predomina lo público sobre lo privado, el Estado sobre la familia. En toda Cantabria acontece lo contrario; el instinto de consanguinidad triunfa sobre el instinto político, y esto nos explica de un solo golpe la dispersión del caserío y la hipertrofia de escudos. Los cántabros y vascones sienten el orgullo de la tradición familiar y viven animados de una ilusión genealógica. La planta familiar se agarra a un trozo de campiña porque necesita raíces profundas con que nutrir su milenario destino vegetal. Recuerdo haber leído en el Padre Guevara —no sé si en sus cartas o en el *Menosprecio de corte y elogio de aldea*— que en su tiempo todo el que quería pasar por rico se decía castellano, y quien prefería pasar por noble se decía vizcaíno. Hoy la riqueza —relativa, muy relativa; en España no hay ricos— ha emigrado a Cantabria; pero el orgullo genealógico perdura donde estaba, perpetúa esa fiebre interior que sudan delirantes los muros blasonados de las casonas.

XI

SANTILLANA DEL MAR: ANTES DE ENTRAR EN LA CUEVA

Santillana del Mar, con su aspecto de antigua decoración de teatro, hecha para que delante se reciten décimas sin parar, nos mueve a buscar una compensación en la cueva de Altamira. El arte tradicional nos pesa mucho; lo hemos mirado tanto, que es muy difícil esperar

de él ninguna repercusión egregia sobre nuestros nervios. ¡Arte románico, gótico, Renacimiento! Nuestras reacciones ante ellos se han hecho tan habituales, que casi son ya movimientos reflejos. Sabemos de antemano el disco que va a rodar dentro de nosotros cuando la obra bella aparezca. Nos falta toda esperanza de aventura y milagro. Ahora bien; sin estas dos cosas no hay verdadera emoción estética. La gente suele, con error, llamar así a un placer confortable, seguro y como matrimonial, que a hora fija debe producirse en nosotros cuando un objeto muy conocido, muy ilustre y muy sin drama espiritual hace una vez más su presentación. Se trata de un efecto convencional, que en rigor ya está en el alma antes de que la obra aparezca. Esto es lo que quiere el buen burgués: tranquilizarse, que las cosas coincidan con el programa hecho de ellas antes, que la torre inclinada de Pisa resulte, en efecto, inclinada; que la catedral gótica tenga arcos ojivales; que el lienzo de Velázquez se someta dócil como un can a su definición inveterada.

Y, sin embargo, la verdadera emoción estética sólo se produce en quien no está dispuesto a tenerla y no ha preformado el gesto de admiración. Se hace uno el siguiente razonamiento: Si, en efecto, hay tantas cosas bellas como se dice, una de dos: o su belleza nos mataría de tanto conmovernos, o es la belleza una sustancia tan tibia e innocua que no merece la pena de hablar de ella. Yo creo que se ha perdido el sentido del arte a fuerza de multiplicarlo y abaratarlo. Cuánto mejor considerar el arte como una aventura que sobreviene alguna que otra vez, muy raramente. Por lo pronto es una sorpresa. Vamos por la vida ocupados en nuestros asuntos, y de repente algo nos arrebata, nos saca de nuestro quicio, nos infunde un frenesí, nos arrastra, como el vendaval divino a los profetas, hacia una localidad extramundana. No hay arte sin éxtasis, en el sentido más rigoroso de la palabra, que es «estar fuera de sí».

La Humanidad necesita periódicamente sacudir el árbol del arte para que caigan todas las frutas podridas. En gracia del arte mismo es preciso ser muy exigente; su dignidad demanda que no le seamos favorable, sino que, al contrario, luche con nosotros y nos rinda el acatamiento. De otro modo, si seguimos acumulando admiración, cada siglo aumentará la mole de presunta belleza, y al cabo de otros mil años no habrá en el planeta más que cementerios y museos.

Conviene arrancar el arte de las manos del buen burgués, donde ha caído prisionero, y hacerlo inconfortable; esto es, auténtico. En vez de adaptarlo a las almas inertes, importa ensayar lo inverso: hostigar a las gentes para que sean capaces de él.

A primera vista puede parecer excesiva esta actitud. Sin embargo, permítaseme insistir un poco en ella. La cuestión es más grave y menos caprichosa de lo que parece a primera vista. Como con el arte, aunque en menor medida, acaece con la ciencia, y tal vez resulte más claro referirse a ésta.

He sostenido que era urgente acabar con el culto convencional a la ciencia, propagado durante el último siglo. La razón es ésta. Al dominar el prejuicio en favor de la ciencia se es menos exigente con ella, y por otra parte se extiende una idea falsa e ilusoria sobre su misión y poder. El favor, pues, se habrá logrado a costa de falsificar lo favorecido. Un buen día, irremediablemente, se descubrirá el fraude, y el buen burgués proclamará entonces la «bancarrota de la ciencia», y acaso el fracaso de la cultura. Denunciará toda la porción de seudociencia que al amparo de su culto ha nacido. No es esto mera hipótesis. La guerra última dio ocasión a tales declamaciones. El buen burgués estaba en la idea de que la misión de la ciencia, y en general de la cultura, era acabar con las guerras y hacerle a él la vida cómoda. Tal vez piense asimismo que la misión del arte es hacer felices y virtuosas a sus hijas. Y como esto no es verdad, sino más bien lo contrario, llegará una jornada en que se revuelva contra el arte, declarándole *tabú*.

¿No es más discreto sostener que el arte y, en otra medida, la ciencia son dos cosas sobremanera problemáticas, de existencia muy dudosa, más bien puras aspiraciones de unas cuantas personas que las cultivan por sencillo gusto, sin pretensión patética alguna, como podían jugar al ajedrez o cazar mariposas? Todo lo que sobre este humilde nivel logre afirmarse tendrá un vigor incontrastable. Arte y ciencia son regalos imprevisibles que caen sobre el hombre no se sabe cómo ni cuándo ni de qué mágicas regiones. Por lo mismo, el hombre no debe contar con ellos ni asentar su vida cotidiana en islas tan improbables.

En cambio, debe exigirse a las gentes el sacrificio de la libación. El hombre antiguo derramaba un poco de su vino mejor en homenaje a los dioses ausentes, sin esperar gran cosa de ellos. Arte y ciencia no necesitan favor ni entusiasmo excesivo y popular. Sólo de cuando en cuando, un poco de fina atención, despierta y crítica, para ver si ha acontecido el milagro.

Hay que hacer, sin embargo, excepción para una parte de la ciencia: la experimental. Dejemos a un lado la cuestión del rango que en la jerarquía del conocimiento le corresponde. No la recomendemos como saber, sino como utilidad. En ella está la clave de la técnica, y

la técnica interesa a la vida de todo el mundo. Es razonable que se exija a todo el mundo su colaboración en el progreso técnico, que no es problemático ni milagroso. No hay duda que si se duplican los laboratorios y se dotan mejor, si se promete riqueza a los investigadores, puede pronosticarse, casi a fecha fija, la curación del cáncer y la tuberculosis, la invención de nuevas formas de energía que disminuyan el esfuerzo humano, etc. etc. He aquí un tipo de ciencia —la técnica— hacia la cual es honesto movilizar el entusiasmo de las muchedumbres. No se las defrauda, y se las invita a sacrificarse por lo que en efecto les interesa. La técnica de soluciones.

Pero el arte y la pura ciencia viven de ser problemas, y sólo pueden interesar sinceramente a gloriosos equipos de aventureros. No fundemos las cosas sino en la sinceridad, tierra firme. Pero se dirá que también ellas necesitan medios, auxilio social. Perfectamente. Que le sean proporcionados por grupos particulares de la sociedad verdaderamente sensibles a tan divinas aventuras.

Aquí, delante de esta cueva, donde parece haber nacido el arte, reconozcamos que es éste un soberano azar. No cabe premeditarlo como un crimen o un negocio. Estos hombres de Altamira lo encontraron sin buscarlo. Vino sobre ellos como una revelación, como un bisonte.

XII

SANTILLANA DEL MAR: LA SOMBRA MÁGICA DE LA VARITA

Abre el guía una verja que defiende el ojo negro de la caverna, por donde hemos de ingresar. Avanzamos el pie sobre un terreno húmedo, resbaladizo, pedregoso. Pronto sentimos que la tiniebla nos ha devorado y nos malaxa, nos mastica con sus mandíbulas impalpables. Una entrada pareja debía tener aquel lugar de la leyenda céltica que llamaban el Purgatorio de San Patricio. Los que tornaban de él no volvían a reír nunca. ¡Y pensar que esto es un Museo! Nuestra escasa simpatía por los museos de arte se suaviza un poco. ¡Excelente un museo a oscuras! Las manos trabajan la tiniebla, abriendo en ella rutas posibles, y el pie tropieza, se escurre peligrosamente en un rápido deslizamiento hacia el centro de la Tierra.

Entretanto, el guía enciende una lámpara de acetileno. Nuestro afán de ver los bisontes ilustres no admite espera. Miramos el techo

de la cueva. ¡Helos ahí! ¡Fantasmáticos, monstruosos! Se mueven sobre el haz de la piedra. Pero no; ha sido un error. Lo que hemos visto era nuestras propias sombras, temblorosas, proyectadas sobre la techumbre por la lámpara que yace en el suelo. ¿Y los bisontes? Hay un recato irónico en estas figuras primigenias que rehusan entregarse sin más ni más a la retina profana. Evidentemente, el suelo de la caverna está hoy más alto que en otro tiempo, y no queda distancia suficiente para que el dibujo entero, casi siempre de amplias dimensiones, se componga en la visión. Hace falta que el guía conduzca nuestra mirada señalando a lo largo el perfil de cada bestia con un puntero. Mas como esto, ejecutado una vez y otra, acabaría por estropear la obra prodigiosa, el guía ha inventado un procedimiento que va muy bien con la escena, con el lugar, con el sentido mágico de aquellas creaciones. La lámpara superpone a la decoración altamirana las sombras de los turistas, extravagantemente desmesuradas. De suerte que éstos lo primero que hallan allí es su propia y vulgar silueta. (El discípulo de la sapiencia saíta recorre el mundo en busca de la verdad; desesperado y rendido, vuelve al templo de Sais, se acerca al lugar santísimo, rasga el velo que cubre el secreto de Isis y encuentra... su propia imagen, recibida por un espejo). Pero entre estas sombras va la de una varita que el guía lleva en la mano, y la punta de esta sombra es la que se desliza, virtual e incorpórea, sobre el techo, y suscita mágicamente toda la fauna paleolítica que contiene desde hace veinte mil años el vientre, hoy violado, de la espelunca.

Es la segunda vez que visito el antro misterioso, y la impresión de estupor que me produjo la primera sólo ha podido aumentarse. La perfección y la complejidad de este arte rupestre sacuden dentro de nosotros legiones de ideas anquilosadas, demasiado seguras de sí mismas. No hay duda: la cueva de Altamira es uno de los grandes hechos que han caído en el regazo de nuestra época. De un golpe ha triplicado el horizonte de la memoria humana, de la historia, de la civilización. Y como todo nuevo hecho de gran calibre, obliga a ensanchar enormemente nuestro sistema de ideas si ha de tener en él cabida.

Ostenta el hecho facetas escandalosas. ¿No es un escándalo que el arte pictórico —una cosa tan difícil, según los pintores— comience desde luego con lo perfecto? En rigor, el arte egipcio ofrecía una indicación parecida. También allí se llega en seguida a la perfección plástica. ¿Cómo los salvajes de Altamira han podido extraer de sí la delicadeza, el ritmo, la gracia triunfantes en estas figuras? Por

otra parte —pensamos—, nuestra extrañeza es un poco retórica. Todos los días observamos cosa parecida. No pocos de los mejores artistas actuales, tratados de cerca, presentan caracteres paleolíticos. Sea dicho sin mala intención. Es una advertencia que muchos lectores habrán hecho. Obras admirables nacen en hombres de alma primitiva, superlativamente ruda. Da grima oírles hablar de sus propios engendros, y se llega a dudar que sean ellos los autores. En esto, como en todo, hay gran diferencia entre el arte literario y los demás. Aunque no imposible, es insólito que un buen libro emane de un espíritu grosero e ignorante. ¿Cómo se explica este diverso régimen? Yo no lo sé; pero esta experiencia me parece una seria objeción contra pintura y escultura en que algún día se caerá. Tal vez el último siglo ha sacado de quicio las cosas y, elevando excesivamente el rango de esas dos artes, las ha equiparado a la poesía, con grave injusticia. A nadie le extraña la rudeza en un buen ebanista o tapicero. Es muy posible que la inminente restauración de la jerarquía en las cosas humanas vuelva a desnivelar las artes, evitando enigmáticas confusiones. Hay casos en que tiene gran vigor el argumento *ad hominem*.

No es necesario decir que los pintores de Altamira son inocentes de la belleza que les atribuímos. No se proponían hacer arte, sino algo más importante: magia. Entre los bisontes, ciervos, caballos salvajes, cabras, hay algunas manos de hombre. Al principio, con una explicación racionalista, se supuso que el artífice había apoyado en el techo su palma, húmeda aún de la sustancia con que pintaba. Pero luego se ha encontrado la misma mano en otras decoraciones prehistóricas. Además, no se trata de una impronta negativa, no es la huella de una mano, sino una mano pintada.

El misterio donde nos instalamos al penetrar en esta caverna no es ella ni su vulgar tiniebla de cuarto oscuro: es el alma del hombre primitivo. Y por ella empieza hoy la ciencia a caminar torpemente, las manos adelante, dilatando los poros de la tiniebla. Cada día va pareciendo más distante, más distinta, su psique de la nuestra.

Para nosotros, dos cosas que se parecen en algo no por eso tienen que ver entre sí. El rayo y el arma coinciden en que ambos matan; pero esto no nos lleva a identificar uno y otra. Nuestros objetos poseen una relativa rigidez y son incomunicantes. No así en el pensamiento primitivo. La semejanza entre dos cosas implica en su mente la identidad de ambas, su participación en una misma sustancia. Lo que se haga con una repercutirá en la otra, puesto que son una misma realidad. Las lianas enlazan el tronco del árbol como

los brazos del amante a la amada. Es decir, que si el hombre bebe una infusión de lianas abrazará a la mujer que se la ha servido. Así nace el filtro mágico. Y como las cosas tienen semejanzas aun con otras muy lejanas, formarán series o cadenas mágicas y se asociarán en grupos extraños, unidas por su idéntica sustancia mágica. El mundo del hombre primitivo tiene muy distinta configuración que el nuestro real y se asemeja más a lo que sería el mundo de nuestra poesía si la tomásemos en serio. Morder la rosa sería preparar el mordisco en la mejilla de la moza a que se parece la flor. En algunos pueblos salvajes, la muchacha que quiere favorecer la curva de su busto no debe acercarse a la orilla del mar, porque las olas son cóncavas como senos, y al retirarse convexas en la resaca son senos que menguan y que mueren. Cuando llueve demasiado, el brujo de las islas del estrecho de Torres se introduce donde no puede decirse una bolita roja, y luego, lentamente, la expele. La consecuencia es que el Sol triunfa de las nubes y vuelve a salir radiante. La forma circular ha bastado para identificar el astro con la bola.

Existe, pues, para el alma primitiva una penetrabilidad prodigiosa entre las realidades, que permite pasar de una a otra como si estuviesen llenas de metafísicos poros o fuesen de naturaleza gaseosa. Esta condición de las cosas hace posible la técnica mágica y la inspiración simbólica.

Ahora bien; hay ciertas cosas cuyo parecido con otras es superlativo, a saber: sus imágenes o figuras. Para nosotros, la figura dibujada no tiene ninguna realidad propia, y tal vez exageramos un poco más de lo justo. Pero se comprende que el hombre ha tardado milenios en convencerse de que un bisonte pintado no es, al fin y al cabo, un bisonte. Pasa como con el nombre que es para la mente primaria un modo de la cosa misma. Los esquimales sostienen que el hombre se compone de tres partes: su cuerpo, su alma y su nombre. Nombrar es, pues, en algún modo, tener la cosa. Por eso es tan general en las épocas primeras dar al niño dos nombres: uno falso, que se hace público, y otro auténtico, que sólo la madre sabe y luego comunica a la esposa. Un resto de esta magia nominal conserva el lector piadoso cuando se persigna «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo».

Leamos, en fin, el jeroglífico mágico de la cueva de Altamira: un bisonte y una mano adjunta quiere decir: que nosotros capturemos el bisonte. Es un rito alimenticio y vagamente tauromáquico...

De allí salimos a rever las estrellas.

XIII

EN LA PLAYA

Las playas son los lugares femeninos de las costas, como los promontorios simbolizan su masculinidad.

La playa grande de Biarritz se encorva como una fusta para mantener en obediencia sus rocas amaestradas. Son media docena de monstruos con piel ocre que emergen de las aguas y tienen un aspecto maquillado y falso. Hacían demasiada falta en aquel mar desnudo, sin naves ni melancólica prolongación de arrecifes, para que su presencia no sea sospechosa. ¿Por qué han de tener esas formas tan afectadas? ¿Por qué han de ser unas rocas iguales a las rocas que sueñan las señoritas de *comptoir?* Y como todo Biarritz nos parece artificial, pensamos que estas rocas demasiado oportunas no han nacido allí en virtud de espontánea inspiración geológica, sino que han sido colocadas por un Sindicato de turismo a fin de amenizar la marina y dar ocasión para que lo azul, batiendo, se vuelva blanco. Y la espuma, en efecto, ciñe a sus cuellos una gola cándida, como suelen llevar en los circos las focas domesticadas.

EN EL «BAR BASQUE»

Sobre la playa, en los bajos del Grand Hôtel, está el *Bar Basque*, donde entramos a comer. Una gran capota de madera sobre unos mástiles cubre el área de mesas. El viento salobre entra directamente del mar por los flancos libres y sacude las lonas, que dan latigazos como un velamen. Parece, en efecto, que estamos sobre un navío. En la puerta, una virgen vascongada escamotea nuestros sombreros. Es un bello ejemplar de la raza éuskara. Los ojos, un poco oblicuos; la nariz, muy breve; la piel, tirante sobre los pómulos, todo ello con la ligera insinuación del tipo mongólico que es tan frecuente en la mujer vasca.

Pronto advertimos que hemos llegado en un momento culminante de la travesía. Casi todas las mesas están llenas. Es la hora de la urgente maniobra. Y se ve a los contramaestres, vestidos de negro,

que dan órdenes rápidas a marinos y grumetes, los cuales van y vienen veloces, un poco atropellados, sin duda por la gravedad del trance. En una mesa, solo, rígido, impasible, un inglés, con aire de comodoro, cañonea el contorno con su enorme monóculo.

Pero he aquí que un contramaestre llega a nuestra mesa. Se hace preceder de un cadáver. Hemos visto ya que el rito se repetía con todos los recién llegados. Es, sin duda, la víctima propiciatoria, que en muchos pueblos primitivos se presenta al extranjero en signo de benevolencia. Se trata de un ingente pescado tendido en una larga fuente. El pez está lívido; lo cubre una gelatina litúrgica y con diversas sustancias lleva tatuado su cuerpo fiambre. Es, en verdad, una obra de arte. Parece guisado por Picasso. Lo admiramos, y pasa a otras mesas para seguir celebrando su triunfo póstumo.

Entre los consumidores predominan las norteamericanas. El viejo continente se ha llenado de norteamericanas, que llegan de Ultramar decididas a confundirlo todo. Nadan, reman, beben, fuman, flirtean, juegan al *golf*, bailan sin cesar, en España torean y prueban su cultura hablando de espiritismo. La cuestión es no parar.

Frente a nosotros hay dos judías, y no lejos unas damas argentinas. Exquisitas, ingrávidas, suaves, casi irreales en su perfecta indumentaria, unas y otras dan una impresión de extrema modernidad. Y, sin embargo, por una inevitable asociación, no puedo mirarlas sin ver tras sus tenues perfiles inmensas manadas de ovejas. Acompañan virtualmente a las hebreas los corderos bíblicos; a las criollas, las infinitas merinas de la Pampa. Estas tenuidades, estas gracias sutiles y alquitaradas no serían posibles sin enormes rebaños detrás, que no para sí mismos llevan sus vellocinos. Mi amigo y yo conversamos un rato sobre el triunfo de los pueblos pastoriles, sobre las cisternas de Canaán y los nandús australes.

Hay en el ambiente una jovialidad festival que aguza la mente y la hace elástica. No se puede desconocer que los franceses han sabido dar a una comida toda la fina exaltación de que es capaz. Sobre todo, desde que han aceptado una alianza con el *cock-tail* anglosajón.

Sin embargo, nuestros entusiasmos comienzan a organizarse especializándose, y los de mejor calidad acaban por rendirse ante una mujer que entra acompañada de otra y precedida del más correcto entre los ancianos. ¿Por qué esta mujer nos interesa tanto, con un interés respetuoso y delicado? ¿Por qué quisiéramos ser sus amigos y poder recoger esta frase que ahora ha debido decir, con una sonrisa tan leve y contenida como si una rienda espiritual la retuviese?

Todas estas otras mujeres tan elegantes no nos interesaban nada. ¿Por qué? El tema es complicadísimo y obligaría a aventar secretos un poco crudos. Sería forzoso decir que la mujer elegante, con frecuencia, no es la más interesante. ¿Qué le vamos a hacer? No se puede ser todo. Pero esto, a su vez, requeriría aclaración, porque de la elegancia se suelen tener ideas muy equivocadas. La elegancia se convierte en un oficio y, a fuer de tal, en una servidumbre, la más dura y constante. La «elegante» está todo el día al servicio de su elegancia. Tiene que asistir a los quince lugares cotidianos donde es elegante ir. La elegante vive siempre atropellada. Ya esto basta para que no pueda interesar. La admirable mujer que ahora nos preocupa revela en todo su ser un tesoro compuesto de horas de soledad. Se ve que abre en cada jornada un largo espacio para sí, que se liberta de «los demás». Hay ciertas cristalizaciones en química que sólo se producen en lugares quietísimos, exentos de toda trepidación, en el rincón más recóndito del laboratorio. Así las mejores reacciones espirituales que enriquecen y pulen la persona necesitan calma, ocio profundo, un no hacer nada para dejar que la milagrosa germinación se produzca. Esta mujer no volverá aquí en el resto del verano. Se ve que no va a todas partes, que no acepta el repertorio común de posibilidades, sino que elige y se queda con algunas, muy pocas. Y este divino gesto de elegir —dejar muchas, retener una— domina toda su persona. Así, las elegancias, al llegar hasta ella, se detienen y se inclinan. En su traje, las modas colaboran, pero rebajadas en un tono, como si una mano puesta sobre ellas las hubiese vencido. Y, sobre todo, la máxima diferencia: las demás mujeres que hay aquí parecen estar aquí enteras. Esta, en cambio, permanece ausente; lo mejor de sí misma quedó allá lejos, adscrito a su soledad, como las ninfas amadríadas, que no podían abandonar el árbol donde vivían infusas. He aquí la razón de nuestro interés. Interesa lo que se presume y no se ve. Esta mujer posee un arcano *hinterland*...

Agosto-septiembre 1925.

VITALIDAD, ALMA, ESPÍRITU

I

QUISIERA hacer una menuda rectificación a la amable nota en que *El Sol* resume mi última conferencia (1). Pero antes... ¿no es un error que el modo de tratar periodísticamente una conferencia consista en resumirla? Aun en el mejor caso, el que la dio y los que la oyeron encuentran de ella sólo los despojos de un ave. El resumen extirpa el ala y deja la molleja y la pata. Yo creo que el punto de vista periodístico ha de ser otro. El periódico es el arte del acontecimiento como tal. Su misión no es buscar la realidad latente, que un día quedará destilada de los sucesos. Esta destilación es faena que se hace siempre mañana, lejos del hecho inmediato; es anatomía, análisis, abstracción. El periódico, por el contrario, asiste al acontecimiento, y lo que más debe interesarle es, precisamente, su apariencia, lo que de él se habrá ya mañana volatilizado. Para el periodista, una conferencia no puede ser, como para el estudiante o el oyente, una serie de ideas. Es un pequeño drama que acontece. Es un salón con su fisonomía peculiar, es un público determinado. ¿Cómo se ha formado este público a diferencia de otros públicos? ¿Cuáles son sus facciones? ¿Qué sistema de fuerzas invisibles lo ha seleccionado de la total masa posible? El título de la disertación desciende como una redada al fondo abisal de la sociedad, y captura en él su marino botín, recamado, hirviente, tal vez con algunas sirenas. Los presentes subrayan la ausencia de los ausentes, proporcionando así a éstos una virtual presencia. Cada conferencia, con perdón del conferenciante, es un animal, un organismo individual que tiene

(1) Se trata de unas conferencias sobre «Antropología filosófica» dadas el año 1924.

su biografía posible, de una vida que suele durar una hora. Lo que el orador dice es solamente uno de los órganos de aquel ente fugaz, tal vez sólo el esqueleto. Una conferencia no se debe resumir, sino que se debe contar, como el choque de dos automóviles o un partido de fútbol. Las toses, los estremecimientos colectivos, la tensión de la curiosidad en una curva peligrosa que hace el monólogo del orador, o los hastíos que, de pronto, orbayan sobre el público. Y una puerta que gruñe, y un escalofrío en las bombillas, tan dramático, que pasa como una amenaza de tiniebla. Y luego, aquel terrible abismo que inesperadamente se abrió ante el orador cuando se encuentra sin la palabra donde poner el pie y agita los brazos en mortal aspaviento, en ese gran abrazo a la atmósfera del periclitado, del que se hunde en el vacío, ademán simbólico de «adiós» a lo existente —por eso los chinos llaman al morir «saludar a la vida»—, o bien el párrafo magnífico, obeso, carnoso, blando, que se infla maravillosamente en el aire como un aerostato, y, de pronto, «ting!», «¡ting!», las seis, las siete lanzadas de una campana de reloj, que lo traspasan, que lo perforan y le hacen perder el gas. O bien la cuartilla de notas que se pierde y la sumersión consecuente de buzo que ha de ejecutar el orador en la pleamar de sus papeles, y, después de nadar hasta el fondo, sale de nuevo a la superficie con la perla arisca entre los dientes y goteando por las sienes...

Pero ahora yo quería sólo insinuar una leve rectificación. En la nota de *El Sol* se me hace afirmar que «la atracción de los sexos sirve de asiento o cimiento o plinto a la estatua espiritual». Yo no he dado nunca tan excesiva, tan exclusiva importancia a la dinámica sexual. Quien no me haya oído y haya leído esa frase, me habrá inscrito en la hueste freudiana. Y esto me sería vagamente enojoso. Creo que en el sistema de Freud hay algunas ideas útiles y claras; pero su conjunto me es poco afín. Para no hablar de cuestiones particulares, indicaré sólo que la psicología de Freud tiende a hacer de la vida psíquica un proceso mecánico, bien que de un mecanismo mental y no físico. Ahora bien: yo creo superada en principio por la ciencia actual esa propensión mecanicista, y me parece más fecunda una teoría psicológica que no atomiza la conciencia explicándola como mero resultado de asociaciones y disociaciones entre elementos sueltos. Vamos, en psicología como en biología general, a intentar un ensayo opuesto: partir del todo psíquico para explicar sus partes. No son las sensaciones —los átomos psíquicos— quienes pueden aclarar la estructura de la persona, sino viceversa: cada sensación es una especificación del Todo psíquico. Mi distancia de Freud es, pues,

radical y previa a la cuestión ya más concreta de la importancia que pueda tener la sexualidad en la arquitectura mental. Casi podría decir que soy muy anti-freudiano, a no ser por dos razones: la primera, porque ello me situaría entre gentes de mala catadura; la segunda y decisiva, que en esta época donde todo el mundo es «anti», yo aspiro a «ser» y a no «anti-ser».

Lo que yo dije es otra cosa menos audaz y que me parece sobremanera razonable. Si queremos describir puramente —antes de aventurarnos a explicar— los fenómenos psíquicos, necesitamos primero dibujar la gran topografía de nuestra intimidad. No somos una sola cosa, un área monótona y como un espacio homogéneo donde cada punto es idéntico, o poco menos, al otro. Hay en nuestro interior zonas, estratos, orbes diversos, cuya diferencia nos es, de sobra, aparente.

Con este motivo decía yo:

«Si comparamos el hambre o el placer sexual con el pensamiento en que Einstein formula su abstracta teoría o la decisión heroica que hace a un hombre sucumbir por el deber, hallaremos tal distancia y diferencia, que nos parecerá forzoso dividir nuestra intimidad en mundos u orbes diferentes. Hay, en efecto, una parte de nuestra persona que se halla como infusa o enraizada en el cuerpo y viene a ser como un alma corporal. A ella pertenecen, por ejemplo, los instintos de defensa y ofensa, de poderío y de juego, las sensaciones orgánicas, el placer y dolor, la atracción de un sexo sobre otro, la sensibilidad para los ritmos de música y danza, etc., etc. Sirve este alma corporal de asiento o cimiento al resto de nuestra persona. Es ella el plinto de la estatua espiritual, la raíz del árbol consciente. Lo más sublime de nuestra persona se halla unido estrechamente a ese subsuelo animal, sin que tenga sentido fijar una línea o frontera que separa lo uno de lo otro. Nuestra persona toda, lo más noble y altanero, lo más heroico de ella, asciende de ese fondo oscuro y magnífico, el cual, a su vez, se confunde con el cuerpo. Es falso, es inaceptable pretender seccionar el todo humano en alma y cuerpo. No porque no sean distintos, sino porque no hay modo de determinar dónde nuestro cuerpo termina y comienza nuestra alma. Sus fronteras son indiscernibles como lo es el límite del rojo y del anaranjado en la serie del espectro: el uno termina dentro del otro. Por eso fuera oportuno sermonear un poco a los que sermonean contra el cuerpo y le hacen, como los antiguos místicos del platonismo, blanco de todos sus insultos. Pero esto constituirá tema aparte, que he de tratar algún día bajo el título "El sentido del cuerpo". Es un tema de insuperable

actualidad, porque el hombre europeo se dirige recto a una gigante reivindicación del cuerpo, a una resurrección de la carne —y la llamo así por ser, sin duda, el catolicismo la religión que en su más honda corriente ha hostilizado menos la corporeidad.»

Como se advierte, la atracción sexual era para mí sólo un ejemplo, entre otros, de la enorme masa de fenómenos que integran ese alma corporal, esa porción del hombre íntimo que se halla sumergida, fundida, esencialmente confundida con el cuerpo. La falta de pulcritud, de lealtad intelectual —que unida ciertamente a calidades compensatorias ha caracterizado los dos últimos siglos de «idealismo» europeo— pretendió ocultar este evidente hecho de nuestra continuidad con la carne. No en balde el idealismo procede del Norte. Es un pajarraco que hizo su nido en los icebergs. El hombre mediterráneo está más cerca del cuerpo, llámase Francisco de Asís («¡hermano cuerpo!») o César Bogia. Y el catolicismo ha tenido siempre esta leal impresión de que el cuerpo nos es muy próximo, tanto que, por una cautela hoy menos justificada que antes, enseña a temerlo. Pero temer algo es una manera de reconocerlo, es un gesto de homenaje. Oigo que ahora se elevan las voces de los más sutiles católicos para pedir una revisión de la doctrina canónica sobre la carne, por considerarla arcaica e inconforme con el espíritu profundo de la religión romana. Y fue una de las geniales intuiciones que visitaron a Nietzsche aquella de la Reforma, del Protestantismo frente al Renacimiento. Roma, bajo los Papas, conquista una nueva madurez. El cristianismo mediterráneo se hace tan amplio, tan completo, tan universal —tan «católico»—, que ha absorbido en sí el orbe entero de la vida. Ya no necesita negar nada como los aspirantes, como los arrivistas. No se diga que pacta con todo, esto es lo que dice el *raté* o el pretendiente. No pacta; domina, reina sobre todo. Hora de gran vendimia en que la uva perfecta se hace glucosa y todo cobra de la miel el dulzor y el dorado. «¿Qué ocurrió? —dice Nietzsche—. Un monje tudesco, Lutero, llega a Roma. Este monje, lastrado con todos los instintos vengativos de un fraile fracasado, se subleva en Roma contra el Renacimiento... Lutero vio la corrupción del Papado cuando en rigor se tocaba con las manos lo contrario... ¡La vida se sentaba en la sede de los Pontífices! ¡El triunfo de la vida!»

No hay duda que es esta comprensión de la carne, esta sublime idea eucarística, una de las muchas superioridades del catolicismo sobre el protestantismo —religión ésta que propende a lo espectral, a la incorporeidad y a fugarse del mundo. El catolicismo tira del cuerpo

y del planeta todo hacia arriba. Con un hondo sentido católico, Unamuno demanda la salvación de su cuerpo. Se trata de eso: de salvar todo, también la materia, no de ser tránsfugas.

Necesitamos no perder ningún ingrediente: alma y cuerpo. Vamos, por fin, hacia una edad cuyo lema no puede ser: «O lo uno o lo otro» —lema teatral, sólo aprovechable para gesticulaciones. El tiempo nuevo avanza con letras en las banderas: «Lo uno y lo otro». Integración. Síntesis. No amputaciones.

II

DEL INTRACUERPO

La antropología filosófica, o, como yo prefiero decir, el conocimiento del hombre, tiene ante sí un tema, todavía no tocado por nadie y que fuera incitante acometer: la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana. ¿Cómo es la figura y la anatomía de lo que vagamente solemos llamar «alma»? Aunque parezca mentira, la psicología de los últimos cien años no ha hecho sino alejarse de este asunto, al cual se ve hoy forzada a retornar. La razón de este abandono es clara. Los psicólogos del pasado siglo se propusieron exclusivamente hacer una física del alma, y por ello se interesaron sólo en descomponer ésta en sus elementos abstractos y genéricos. Las leyes de la asociación de ideas fueron el *contraposto* de las *leges motus* que la mecánica de Newton había instaurado. De esta manera se llegó a una psicología elemental, a una teoría de los elementos abstractos, no de los conjuntos concretos. Claro es que sin esa gigante labor sería hoy imposible dirigirse a mayores empresas. Pero ha llegado la hora oportuna para acometer éstas y formarnos una idea más total y compleja de la intimidad humana.

El primer paso hacia ella es una topografía de las grandes zonas o regiones de la personalidad. Yo creo que, por lo menos, hay que distinguir tres, cuyos contornos y caracteres se aclaran mutuamente. Una es esa porción de nuestra psique que vive infusa en el cuerpo, hincada y fundida con él. En mi última conferencia decía yo de ella:

«A este alma carnal, a este cimiento y raíz de nuestra persona

debemos llamar "vitalidad", porque en ella se funden radicalmente lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, y no sólo se funden, sino que de ella emanan y de ella se nutren. Cada uno de nosotros es ante todo una fuerza vital: mayor o menor, rebosante o deficiente, sana o enferma. El resto de nuestro carácter dependerá de lo que sea nuestra vitalidad.»

La concisión a que el tiempo obligaba me impidió determinar un poco más estrechamente el fenómeno —porque se trata de un fenómeno, de un hecho, no de una hipótesis ni de una teoría— a que con esta denominación me refiero.

Si caminamos desde la figura exterior humana hacia adentro, no es propiamente el hombre íntimo la primera estación que encontramos. Porque es el cuerpo del hombre el único objeto del universo del cual tenemos un doble conocimiento, formado por noticias de orden completamente diverso. Lo conocemos, en efecto, por fuera, como el árbol, el cisne y la estrella; pero, además, cada cual percibe su cuerpo desde dentro, tiene de él un aspecto o vista interior. Supóngase que colocamos separado lo que sabemos del cuerpo exteriormente de lo que sabemos de él internamente. ¿Caben dos cosas más distintas? Las palabras que significan acciones corporales tienen siempre doble significación, según las refiramos a nosotros o al prójimo. «Andar» significa dos hechos muy distintos en «yo ando» y en «él anda». El andar de «él» es un fenómeno que percibo con los ojos verificándose en el espacio exterior: consiste en una serie de posiciones sucesivas de unas piernas sobre la tierra. En el «yo ando», tal vez acuda la imagen visual de nuestros propios pies moviéndose; pero sobre ella, como más directamente aludido en aquella expresión, encontramos un fenómeno invisible y extraño al espacio exterior: el esfuerzo para movernos, las sensaciones musculares de tensión y resistencia. La diferencia no puede ser mayor. Diríase que en el «yo ando» nos referimos al andar visto por dentro de lo que él es, y en el «él anda», al andar visto por fuera, en su resultado exterior.

¿No merecería la pena de analizar, de describir con alguna minucia, cómo es para cada cual su cuerpo, visto desde dentro, cuál es el paisaje interno que le ofrece? Por lo pronto, lo que yo he llamado en mis cursos universitarios el intracuerpo no tiene color ni forma bien definida, como el extracuerpo; no es, en efecto, un objeto visual. En cambio, está constituído por sensaciones de movimiento o táctiles de las vísceras y los músculos, por la impresión de las dilataciones y contracciones de los vasos, por las menudas percepciones del

curso de la sangre en venas y arterias, por las sensaciones de dolor y placer, etc., etc. Nuestra vida psíquica y nuestro mundo exterior se hallan ambos montados sobre esa imagen interna de nuestro cuerpo que arrastramos siempre con nosotros y viene a ser como el marco dentro del cual todo nos aparece.

Es conveniente, para lo que luego he de decir, notar la enorme importancia que el intracuerpo tiene en la arquitectura de la persona humana. El día que este asunto se investigue bien, revelaría, muy probablemente, que es muy distinta la imagen que cada uno tiene del interior de su cuerpo. En ella cala una de las raíces de nuestro carácter. Así, la euforia, la sensación de bienestar que es forzosa para que se forme un carácter confiado y optimista, no es sino el aspecto general que a algunos seres afortunados ofrece su cuerpo. El carácter atrabiliario se ha llamado así de la *atra bilis*, de la bilis negra, e indica que ya la sabiduría popular ha puesto en ciertas sensaciones intracorporales del hepático el origen de su temperamento malhumorado. Más de una vez, hablando con los doctores Lafora y Sacristán, nuestros psiquiatras, notábamos que es un error de la ciencia usual considerar los terrores del neurasténico como imaginarios e infundados, simplemente por no encontrar causa exterior para ellos. Esto lleva al médico a creer que lo patológico en tales neurasténicos, son esos terrores, esas angustias, cuando, a mi juicio, lo anormal sería que no las sintieran. El neurasténico suele padecer pequeños trastornos circulatorios, desórdenes vasculares, que suscitan en el interior del cuerpo sensaciones insólitas. Al llevar cada cual su intracuerpo consigo, en perenne compañía, no solemos parar mientes en él. Es el personaje invariable que interviene en todas las escenas de nuestra vida, y, por lo mismo, no atrae la atención. Mas cuando en él se producen esas insólitas sensaciones, la atención comienza a retraerse del mundo externo y a fijarse con frecuencia e insistencia anormales en la interioridad de nuestro cuerpo. Esta inversión hacia dentro de la atención es característica de todo neurasténico. Empieza a ser problema para él lo que en el hombre saludable no lo es nunca: su cuerpo interior. Y llega, con el hábito, a ser un virtuoso del escucharse a sí mismo. Normalmente no sentimos, por ejemplo, ese terrible, pavoroso acontecimiento que es el fluir de la sangre por las venas; el sentirla llegar, tal vez con esfuerzo, al extremo de los dedos en manos y pies; el notar el martilleo fatídico de la pulsación en las sienes. Pues bien; he aquí uno de los síntomas más característicos de la neurastenia: sentir la circulación de la sangre. Al poco tiempo, esta función, tan inadvertida por el sano, se

convierte en el hecho de más bulto y más de primer plano en la perspectiva del enfermo. El resto del mundo parece alejarse borroso, perder realidad, y en su lugar se instala, gigantesco, formidable, el líquido drama de la sangre circulante, el golpe rítmico del corazón, que da su mágica pulsación, sostén de la vida —su mágica pulsación, que siempre parece que va a ser la última. ¿Cómo puede parecer extravagante ni patológico que a tan insólitas sensaciones reales, auténticas, reaccione el enfermo con pánicos terrores y lamentables angustias?

Vaya esto sólo como ejemplo de las fecundas consecuencias que una investigación de la imagen del cuerpo puede proporcionarnos. Así, el caso mismo del neurasténico nos pone sobre la pista de un ingente problema, que tampoco he visto nunca atisbado, a saber: cómo se produjo y se produce la inversión de la atención hacia lo íntimo. Porque naturalmente y en plena salud la atención iría siempre hacia lo de fuera, hacia el contorno vital más allá del organismo. Que el hombre desatienda el medio, en diálogo con el cual vive, y, haciendo virar la atención, se vuelva de espaldas a aquél y se ponga a mirar su interior, es relativamente anómalo. Y, sin embargo, gracias a esta anomalía se ha descubierto el hombre íntimo y todos los valores anejos a él que son considerados como los superiores. Si se compara a Píndaro con Sócrates, se advierte la clara diferencia entre un hombre para quien el mundo interior no existe y un hombre vuelto del revés, quiero decir vuelto hacia adentro. Ambos se preocupan de los jóvenes; pero el poeta apenas ve en ellos otra cosa que la apariencia garrida, el tobillo ligero, el puño cierto, mientras el moralista les induce a recogerse en sí mismos, a ensimismarse. Y Sócrates tiene todo el aire de un neurótico, habitado por extrañas sensaciones intracorporales, lleno de voces interiores (su «demonio»). La percepción del intracuerpo, motivada por anomalías fisiológicas, ha sido probablemente el pedagogo que ha enseñado al hombre a revertir la dirección espontánea de su fuerza atencional. Iniciada así la conversión, educada y afinada, pudo luego penetrar hasta lo psíquico y lo espiritual. No es un azar que casi todos los hombres de intensa y rica vida interior —el místico, el poeta, el filósofo— son un poco enfermos de su intracuerpo. En éste, como en tantos otros casos, la cultura se ha logrado mediante el aprovechamiento de lo que, biológicamente, es patológico y un valor negativo. En igualdad de las demás condiciones, la mujer posee más vida interior que el hombre, y yo he creído forzoso insinuar la relación entre este hecho y la más fina percepción que de su intracuerpo

tiene el ser femenino (1). Merced a ésta, goza de mayor sensibilidad para el dolor físico que otras criaturas humanas o animales.

Pero volvamos al alma corporal, que he llamado «vitalidad». Ciertamente que apenas si sabemos lo que es; pero cada cual advierte que todos sus actos, mentales o materiales, manan, como de un hontanar, de un oculto tesoro de energía viviente, que es el fondo de su ser. Y advierte además que ese tesoro tiene una cuantía determinada y que a veces parece menguar y otras henchirse como una vena fluvial hasta cierto nivel máximo. Y no sólo percibe éste su básico tesoro de energía, sino, lo que es más sorprendente, al entrar en contacto con otro hombre, nota al punto la cantidad y calidad de la vitalidad ajena. ¿Quién no lo ha experimentado? Al separarnos de cierta persona con quien hemos conversado un buen rato nos sentimos tonificados. Y no porque aquella persona sea muy inteligente, ni porque se haya mostrado bondadosa: no le debemos ni una enseñanza ni un favor. Sin embargo, salimos del trato con ella como refrescados, llenos de confianza en nosotros mismos, optimistas, saturados de impulsos y plenitud, con una firme fe en la existencia. Si queremos analizar los motivos de esta corroboración y aumento de vitalidad, no hallamos ninguno concreto. Mas hay otras personas cuya proximidad, por breve que sea, nos deja maltrechos y extenuados, llenos de desconfianza y como si la existencia hubiese cobrado un agrio sabor. Al separarnos de ellas somos menos que antes y, por decirlo así, hemos perdido calorías. Y es que, en efecto, hay dos clases de seres: unos, dotados de vitalidad rebosante, que se mantienen siempre en «superávit»; otros, de vitalidad insuficiente, siempre en «déficit». El exceso de aquéllos nos contamina favorablemente, nos corrobora y nutre; el defecto de éstos nos sorbe vida, nos deprime y mengua.

Cómo, por qué mecanismos acontezca esto, es cosa que ignoramos; pero el hecho no ofrece duda. Ni a la postre, es tan inesperado. Porque la vida es precisamente la realidad única, entre todas las del cosmos, que se contagia. Hasta el punto que cabría, por uno de sus haces, definir la vida como aquello que es capaz de contaminar y contaminarse. Toda vida es contagiosa: la corporal y la espiritual; la buena, que llamamos salud, y la mala, que llamamos enfermedad. Se contamina la mucha vida y se contamina la poca vida. Entre

(1) Véase «La percepción del prójimo», artículos publicados en *El Sol*, de Madrid, *La Nación*, de Buenos Aires, y en el tomo «Teoría de Andalucía», *Revista de Occidente*, Madrid, 1942. (Tomo VI de estas *Obras Completas.)*

fuertes, nos robustecemos; entre débiles, nos extenuamos. Se contamina hasta la belleza —contra lo que dice el vulgo—; se contagia la vejez y la juventud.

«Como el rey David era viejo y entrado en días, cubríanle de vestidos, mas no se calentaba.

»Dijéronle, por tanto, sus siervos:

»—Busquen a mi señor, el rey, una moza virgen para que esté delante del rey y lo abrigue y duerma a su lado, y calentará a mi señor el rey.

»Y buscaron una moza hermosa por todo el término de Israel, y hallaron a Abisag Sunamita, y trajéronla al rey.

»Y la moza era hermosa, la cual calentaba al rey y le servía; mas el rey nunca la conoció.»

La leyenda es característica del espíritu que reina en la Biblia, donde siempre andan mezclados en formas superlativas ternura y crueldad, corderos y crímenes. Esta escena, a la vez patética y perversa, nos aproxima al grave misterio de la transfusión vital. La morena juventud de la moza hebrea transita al cuerpo caduco del viejo rey, que revive unos momentos y casi puede, como en tiempos floridos, hacer su danza ante el arca.

Pero esto es una leyenda nada más. No lo es, en cambio, la reciente observación de Carrel y Ebeling, según la cual, introduciendo un extracto de tejido embrional en un cultivo de células conjuntivas, se desarrollan éstas en forma juvenil, y, viceversa, decaen sometidas al suero de un animal viejo. Hace ya tiempo que Ranke consiguió, mediante lavados, aislar de un músculo cansado sustancias con las cuales se produce la fatiga en otro músculo fresco. Para no hablar de los ensayos que ahora se hacen de rejuvenecimiento experimental.

III

ESPÍRITU Y ALMA

Ese fondo de vitalidad nutre todo el resto de nuestra persona, y como una savia animadora asciende a las cumbres de nuestro ser. No es posible, en ningún sentido, una personalidad vigorosa, de cualquier orden que sea —moral, científico, político, artístico, erótico—, sin un abundante tesoro de esa energía vital acumulada en el

subsuelo de nuestra intimidad y que he llamado «alma corporal».

Pero si ésta constituye el cimiento y raíz de nuestra persona, su periferia animal, la cima de ella o, por mejor decir, su centro último y superior, lo más personal de la persona, es el espíritu. Lo más personal, pero acaso no lo más individual. Y conste que no se trata —como en nada de lo que voy diciendo— de ninguna entidad metafísica, realidad oculta e hipotética que, tras de los fenóme no patentes, postulamos. Me refiero exclusivamente a fenómenos qus cada cual puede hallar en sí con la misma evidencia que ve las cosase en torno. Llamo espíritu al conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista. El ejemplo más claro es la voluntad. Ese hecho interno que expresamos con la frase «yo quiero», ese resolver y decidir, nos aparece como emanando de un punto céntrico en nosotros, que es lo que estrictamente debe llamarse «yo». Cuando obramos en virtud de un deber penoso, lo hacemos en contra de una porción de inclinaciones opuestas que en nosotros hay, frente a las cuales se yergue ese núcleo personalísimo del «yo» que quiere, monarca rigoroso de un Estado inquieto. Esas inclinaciones dominadas son ciertamente «mías», pero no son «yo». Por eso me advierto como colocado fuera de ellas, frente a ellas, en contra de ellas; es decir, «yo» en contra de «mí».

Lo propio acontece con el pensamiento. El acto en que entendemos con evidencia suficiente una proposición científica sólo puede ser ejecutado por ese centro de mi ser, que es la mente o espíritu. Ni con el cuerpo ni con el alma *sensu stricto* se piensa. En todo auténtico «entender», «razonar», etc., se produce un contacto inmediato entre el «yo» espiritual y lo entendido. Es como un ver las ideas y sus relaciones, donde el ver adquiere un sentido de plena actividad. Por eso no cabe «pensar» en estado de somnolencia, sino sólo en momentos de máxima tensión en que más excitado se halla ese carácter autocrático, generador de actos propios, que designábamos como distintivo del espíritu.

Pero hay otra nota que diferencia lo espiritual de la zona a la cual reservamos el nombre estricto de alma. Los fenómenos espirituales o mentales no duran; los anímicos ocupan tiempo. El entender que $2 + 2 = 4$ se realiza en un instante. Puede costarnos mucho tiempo llegar a entender algo; pero si lo entendemos —esto es, si lo pensamos—, lo pensamos en un puro instante. No cabe, en términos rigorosos, decir que estamos pensando algo más o menos tiempo. Por «estar pensando» significamos la serie sucesiva de muchos actos de pensar, cada uno de los cuales es un relámpago mental. Del

mismo modo se quiere o no de un golpe. La volición, que acaso tarda en formarse, es un rayo de actividad íntima que fulmina su decisión. En cambio, todo lo que pertenece a la fauna del alma dura y se alarga en el tiempo. Mientras pensar y querer son actos, por decirlo así, puntuales, son deseos y sentimientos líneas afluyentes. Se «está triste», se «está alegre» un rato, un día o toda la vida. Cuando se ama, el amor no es una serie de puntos discontinuos que se producen en nosotros, sino una corriente continua en que, sin interrupción, actúa el sentimiento. Bastaría esta diferencia para separar radicalmente nuestra vida intelectual y volitiva de la región del alma donde todo es fluido, manar prolongado, corriente atmosférica.

Mayor claridad recibe todo esto si entramos resueltamente en esta zona y desde dentro de ella vemos su distancia al espíritu.

En efecto: entre la vitalidad, que es, en cierto modo, subconsciente, oscura y latente, que se extiende al fondo de nuestra persona como un paisaje al fondo del cuadro, y el espíritu, que vive sus actos instantáneos de pensar y querer, hay un ámbito intermedio más claro que la vitalidad, menos iluminado que el espíritu y que tiene un extraño carácter atmosférico. Es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos: lo que vamos a llamar, en sentido estricto, alma.

El espíritu, el «yo», no es el alma: pudiera decirse que aquél está sumido, y como náufrago, en ésta, la cual le envuelve y le alimenta. La voluntad, por ejemplo, no hace sino decidir, resolver entre una u otra inclinación: prefiere lo mejor; pero no querría por sí nada si no existiese fuera de ella ese teclado de las inclinaciones, donde el querer pone su dedo imperativo, como el juez no existiría si no hubiera gentes interesadas que pleitean.

Nótese lo que acontece cuando súbitamente percibimos que en nosotros se produce un estado de tristeza o brota una antipatía hacia otra persona. La tristeza se presenta como una coloración deprimente que va llenando el volumen de nuestra persona; podemos, en un momento, determinar, como en una marea, la altura a que llega: hay tristezas periféricas que no llegan al centro de la persona, hay tristezas profundas que anegan todo nuestro ser. En las primeras, el «yo» se siente aún intacto: la tristeza está en torno a él, más o menos distante, pero no en él. En las segundas, queda sumergido y, como suele decirse, ahogado en angustia.

La antipatía, ese movimiento contra alguien que de repente brota en nosotros, no sale tampoco de nuestro yo. Yo soy el que piensa, el que decide y quiere, soy autor de mi pensamiento y de mi volición;

pero la antipatía la encuentro en mí sin que yo la haya hecho; surge tal vez contra todas mis reflexiones, contra toda mi voluntad. La persona antipática es, acaso, benévola conmigo, no tengo nada que decir contra ella, y, sin embargo, ese impulso de antipatía surge en mí espontáneamente, sin mi anuencia ni colaboración. El lugar, pues, del volumen íntimo de donde mana y brota la antipatía —como la tristeza— es distinto del punto psíquico que llamamos «yo». A veces noto que mi yo llega a aceptar esa antipatía, a tomarla sobre sí, a responsabilizarse de ella. Quiere decirse que ese punto del alma donde la antipatía nació ha atraído el eje de mi persona y se ha instalado en él. En todo instante surgen en nosotros esos impulsos del alma que vemos situados en torno a nuestro núcleo personal y a distancias diferentes.

Lo propio acontece con los deseos o apetitos que nacen y mueren con nosotros, sin contar para nada con nuestro yo. Son míos, repito; pero no son yo. Por eso, el psicólogo tiene, a mi juicio, que distinguir entre el «yo» y el «mí». El dolor de muelas, me duele a mí, y, por lo mismo, él no es yo. Si fuésemos dolor de muelas, no nos dolería: doleríamos más bien a otro, e ir a casa del dentista equivaldría a un suicidio, pues, como dice Hebbel, «cuando alguien es una pura herida, curarlo es matarlo».

«Mis» impulsos, inclinaciones, amores, odios, deseos, son míos, repito, pero no son «yo». El «yo» asiste a ellos como espectador, interviene en ellos como jefe de policía, sentencia sobre ellos como juez, los disciplina como capitán. Es curioso investigar el repertorio de eficientes acciones que posee el espíritu sobre el alma, y, por otra parte, notar sus límites. El espíritu o «yo» no puede, por ejemplo, crear un sentimiento, ni directamente aniquilarlo. En cambio, puede, una vez que ha surgido un deseo o una emoción en cierto punto del alma, cerrar el resto de ella e impedir que se derrame hasta ocupar todo su volumen. A veces nos dan una noticia sumamente penosa; por ejemplo: nos comunican la muerte de una persona amada. Coincide la ocasión con un momento en que los deberes sociales exigen de nosotros todos los arrestos. Entonces nosotros dejamos la impresión producida en aquel lugar de la periferia anímica, como acordonada y en lazareto; no la permitimos pasar de allí, seguros, no obstante, de que, transcurrido algún tiempo, podremos abrir a la emoción nuestra alma, como quien levanta la esclusa de una presa, y sentirnos inundados de angustia y de amargor. Cabe, pues, bajo el imperio de la voluntad contraer el alma, cerrando sus poros y haciéndola hermética o, por el contrario, esponjarla, dilatar sus

poros, aprestándola a absorber grandes cantidades de amor o de odio, de apetitos o de entusiasmo.

Y este «hallarse hermética» o «porosa», abierta o cerrada el alma, puede decirse en dos sentidos. Nuestra alma puede estar abierta o cerrada hacia afuera, esto es, a lo que en el mundo hay y acontece; o bien, abierta o cerrada hacia dentro; es decir, a los propios sentimientos que germinan en nuestro interior. Cuando en el alma llega a ser un hábito o una propensión constitutiva el hermetismo hacia afuera, tenemos el carácter «insensible»; cuando se padece hermetismo hacia dentro, el hombre es de alma «seca». Y, aunque no es frecuente, cabe ser muy sensible para recibir impresiones del mundo a la par que muy seco de propias reacciones sentimentales. Así el hombre muy inteligente suele ser, al propio tiempo, muy fino receptor, exquisitamente sensible, y, sin embargo, de intimidad sumamente seca. Es muy difícil ser, a la vez, sensible y sentimental.

De ordinario, atraviesa el alma periodos de gran porosidad y otros de extremado hermetismo. Una preocupación grave o aguda suele producir un exceso de concentración en nuestra intimidad. Se vuelve ésta, por decirlo así, de espaldas al mundo y atiende con máxima tensión a la pena o conflicto que ocupa entonces el centro anímico. Nada externo llega adentro: va el alma sorda y ciega. La alegría, por el contrario, vuelve hacia afuera el alma, la desconcentra y la convierte en un amplio tejido de abiertos poros, en un como pabellón de oreja, dispuesto a recoger los menores sonidos (1).

Y como todo ser débil propende a la preocupación por su debilidad —así el enfermo—, acaece que los débiles suelen ser criaturas poco sensibles y extrañamente herméticas.

El famoso «cuarto de hora» de las mujeres es sólo un caso de esta oscilación entre épocas de hermetismo y épocas de gran porosidad anímica. Don Juan, que ni es tan simple ni tal fácil de dejar cesante como este querido Marañón presume, sabe muy bien que una mujer preocupada se halla inmune a todo fuerte proceso sentimental, y pasa entonces de largo, sin perjuicio de tornar más tarde a la misma mujer, cuando ve que la preocupación ha pasado. El enamoramiento, por lo mismo que es el más sutil y el más enérgico de los sucesos anímicos, sirve de aparato delicadísimo para medir la poro-

---

(1) Otro día haré notar —ya que nadie haya aún reparado en ello— la relación que existe entre la pena y la alegría, de un lado, y los gestos faciales en que se expresa, de otro. Confirma ello la idea de que los gestos emotivos son la simbolización de los sentimientos; es decir, su pantomima.

sidad y el hermetismo de las almas. Así Don Juan me ha descrito más de una vez la época de la vida en que la mujer suele poseer mayor capacidad de enamorarse, su sazón de máxima porosidad. Pero nadie pretenderá que yo descubra este secreto profesional de ese formidable psicólogo y enorme perillán.

IV

CIENCIA, ORGÍA Y ALMA

Esta tripartición de nuestra intimidad en las tres zonas de vitalidad, alma y espíritu nos es impuesta por los hechos, y hemos llegado a ella sin otra operación que filiar estrictamente, como hace un zoólogo al clasificar la fauna, los fenómenos internos. Esos tres nombres, pues, no hacen sino denominar diferencias patentes que hallamos en nuestros íntimos sucesos: son conceptos descriptivos, no hipótesis metafísicas. Es cosa bien clara que en el dolor me duele mi cuerpo, que la tristeza está en mí, pero no viene de mi yo; en fin, que pensar o querer son actos «míos», en el sentido de que nacen de mi yo. El pronombre «mi» significa evidentemente cosa distinta en los tres casos. Porque mi cuerpo, objeto extenso y material, no puede ser «mío», en la misma forma que lo es la tristeza, y ésta, a su vez, no es «mía», de la misma suerte que una decisión emanada del yo en un creador acto de voluntad. Y, sin embargo, esa pertenencia a la persona, ese formar parte de un sujeto que el posesivo «mío» expresa, tiene lugar en los tres casos. Esto nos obliga, por lo menos provisionalmente, a hablar de tres «yo» distintos que integran trinitariamente nuestra personalidad: un «yo» de la esfera psicocorporal, un «yo» del alma, un «yo» espiritual o mental. Ahora bien; el «yo» indica siempre un término central de referencia: el diente que duele no le duele al diente, ni la cabeza a la cabeza, sino ambos a un tercero, que es mi «yo» corporal. Los tres «yo» vienen a ser tres centros personales, que no por hallarse indisolublemente articulados dejan de ser distintos. Y tan distintos son que necesitamos representárnoslos con forma diversa unos de otros. El yo espiritual tiene, como sus actos, un carácter puntual. Yo no puedo pensar una cosa con una parte de mi mente y otra contraria o meramente distinta con otra, ni puedo tener a un tiempo dos voliciones divergentes. En cambio, pueden nacer en mi alma varios y aun opuestos

impulsos, deseos, sentimientos. El yo del alma tiene, pues, un área dilatada y, como si dijéramos, una extensión psíquica, en cada uno de cuyos puntos puede nacer un acto emotivo o impulsivo diferente. Y como los sentimientos, deseos, etc., son más o menos profundos, más o menos superficiales, habremos de pensar el alma a la manera de un volumen euclidiano, con sus tres dimensiones. Los que consideren poco científico el empleo de analogías espaciales en la descripción psicológica padecen un error trivial, que hace ya tiempo ha sido superado por la verdadera ciencia (1). Nada psíquico es extenso; pero sí es «quasi extenso», con lo cual basta para una psicología descriptiva.

Este volumen esferoide del alma termina en una periferia que es el yo corporal, aun más francamente extenso, pero que no constituye, como el alma, un recinto cerrado y lleno, sino más bien una película de vario grosor, adherida de un lado a la esfera del alma; de otro, a la forma del cuerpo material.

El descubrimiento de esta trinidad en la persona invita a preguntarnos cuál de los tres «yo» somos, en definitiva, y al intentar responder nos sentimos deslizados hacia consideraciones de grave sutileza, donde palpamos, como desde fuera, realidades y problemas de dramático sabor cósmico. Yo trataré, no sólo de dar a mi pensamiento claridad —lo que voy a decir es, creo yo, perfectamente claro—, sino de hacerlo asequible, cosa que empieza a no ser fácil en estas peraltadas regiones.

Entendimiento y voluntad son operaciones racionales, o, lo que es lo mismo, funcionan ajustándose a normas y necesidades objetivas. Pienso en la medida en que dejo cumplirse en mí las leyes lógicas y en que amoldo mi actividad de inteligencia al ser de las cosas. Por eso, el pensamiento puro es en principio idéntico en todos los individuos. Lo propio acontece con la voluntad. Si ésta funcionase con todo rigor, acomodándose a lo que «debe ser», todos querríamos lo mismo. Nuestro espíritu, pues, no nos diferencia a unos de otros, hasta el punto de que algunos filósofos han sospechado si no habrá un sólo espíritu universal, del que el nuestro particular es sólo un momento o pulsación.

Lo que sí parece claro es que, al pensar o al querer, abandonamos nuestra individualidad y entramos a participar de un orbe uni-

(1) Puede el lector ver las razones que hay para ello en el ensayo anterior «Las dos grandes metáforas». (En este mismo tomo.)

versal, donde todos los demás espíritus desembocan y participan como el nuestro. De suerte que, aun siendo lo más personal que hay en nosotros —si por persona se entiende ser origen de los propios actos—, el espíritu, en rigor, no vive de sí mismo, sino de la Verdad, de la Norma, etc., etc., de un mundo objetivo, en el cual se apoya, del cual recibe su peculiar contextura. Dicho de otra manera: el espíritu no descansa en sí mismo, sino que tiene sus raíces y fundamento en ese orbe universal y transubjetivo. Un espíritu que funcionase por sí y ante sí, a su modo, gusto y genio, no sería un espíritu, sino un alma.

Porque, en efecto, sentir, conmovernos, desear, advertimos que son actos, en un pleno sentido, privados, individuales. El que piensa una verdad se da cuenta de que todo espíritu tiene que pensarla de hecho o de derecho como él. En cambio, mi tristeza es mía sola, nadie la puede sentir conmigo y como yo, ni cabe que varios pongamos los belfos en la misma corriente de alegría para abrevarnos de ella, como cabe que se nutran de la misma verdad seres innumerables.

Parejamente define Kant la voluntad espiritual por el imperativo categórico, según el cual sólo se puede querer lo que todos pueden querer. De modo que el espíritu, intelectual o volitivo, excluye la exclusión, elimina la singularidad, nos suma e identifica con los demás, al paso que el alma vive de sí misma y por su cuenta, aparte del mundo y de todo otro sujeto, llevándose a sí misma en vilo y sin apoyo en orbe objetivo alguno. Pensar es salir fuera de sí y diluirse en la región del espíritu universal. Amar, en cambio, es situarse fuera de todo lo que no sea yo y ejercer por propio impulso y propio riesgo esa peculiar acción sentimental. El alma forma, pues, un recinto privado frente al resto del universo, que es, en cierto modo, región de lo público. El alma es «morada», aposento, lugar acotado para el individuo como tal, que vive así «desde» sí mismo y «sobre» sí mismo, no «desde» la lógica o «desde» el deber, apoyándose «sobre» la Verdad eterna y la eterna Norma.

Se aclara algo más esta diferencia entre lo «privado» del alma y lo «público» del espíritu si descendemos nuevamente a la vitalidad, al alma corporal.

Nuestro cuerpo tampoco vive sobre sí mismo y desde sí mismo. La especie, la herencia, son poderes extraindividuales que actúan en el cuerpo de cada individuo. Va éste como dirigido y prisionero de una fuerza externa a él y previa a él, que se manifiesta, por ejemplo,

en los instintos. Son éstos un repertorio vital ya hecho, acabado, perfecto, que el cuerpo recibe como un actor se encarga de un papel preconcebido por el poeta. Todo induce a creer que si al fenómeno que llamamos vitalidad corresponde una realidad efectiva, ésta será como un torrente cósmico unitario; es decir, que habrá una sola y universal vitalidad, de que cada organismo es sólo un momento o pulsación. Ello es que los más agudos problemas biológicos no resultan inteligibles si no se supone esa vida única y armónica en todo el cosmos. (Por ejemplo: el hecho de la adaptación mutua entre especies diversas y, en general, la armonía entre «todas» las especies, sólo comprensible si un principio vital único ha organizado su conjunto, lo mismo que organiza el cuerpo de cada individuo). No es síntoma desdeñable el extraño fenómeno de que el ser vivo perciba desde luego la vida —que es cosa latente— de los demás seres vivos y asimismo la simpatía universal, la maravillosa comprensión que actúa entre todos los animales y es base inclusive de sus luchas y odios. (El odio entre razas humanas, el antagonismo entre especies infrahumanas, implica percepción de las diferencias vitales). En fin: las situaciones de máxima exaltación corporal, como son la embriaguez, el orgasmo sexual y la danza orgiástica, traen consigo la disolución de la conciencia individual y un delicioso aniquilamiento en la unidad cósmica

El predominio del espíritu y el del cuerpo tienden a desindividualizarnos y, al propio tiempo, a suspender nuestra vida de alma. La ciencia y la orgía nos vacían de la emoción y del deseo y nos arrojan de ese recinto, desde el cual vivíamos frente a todo lo demás, *sumidos en nosotros mismos*, y nos vuelcan sobre regiones extraindividuales, sea la superior de lo Ideal, sea la inferior de lo Vital y cósmico. Pero aún podemos acusar con mayor realce este peculiar carácter recluso del alma.

V

EL ALMA COMO EXCENTRICIDAD

Contemplemos la vida del niño. Su alma apenas si ha comenzado a formarse y su espíritu no ha despertado aún. Las acciones que le vemos ejecutar, su existencia toda, están dominadas casi exclusivamente por el alma corporal. Si le comparamos con el adulto, nos parece muy próximo al animal, y, como éste, sin plena individualidad. ¿De qué centro emanan sus actos? En el niño, como en el

animal, tenderíamos a no hablar de centro alguno, y juzgaríamos más adecuado decir que son meramente periferia. El niño va de acto en acto, como empujado por una fuerza externa a él. Estos actos se suceden y enlazan como los eslabones de una cadena, en que una pieza arrastra la otra; pero no emanan de un centro interior a él. El niño, como el animal, no se siente «frente» al cosmos, sino que es trozo del cosmos. No tiene cámara ni «recámara». Por esta razón, su existencia parece exenta de centro radiante. En realidad, niño y animal viven cósmicamente, y su centro es el mismo del cosmos, con quien maravillosamente coinciden. Tal coincidencia del centro animal e infantil con el de la Naturaleza es el hecho biológico en que se realiza nuestra idea de «inocencia».

Opongamos a esta imagen de la vida pueril la del sabio tradicional absorto en su elucubración. El «sabio» es casi espíritu puro. Piensa. Y su existencia meditabunda tampoco está en su mano. La persona del gran matemático —recuérdese la leyenda de Arquímedes— tiene algo de fenómeno elemental, ajeno a la individuación e «irresponsable» como lo son el fuego y el viento. El sabio tampoco tiene en sí su propio centro de vida; también coincide con un centro sobreindividual: la Razón del Universo. El «sabio» es también inocente. El juego del niño y la tabla de logaritmos son igualmente «inocencias».

Sólo el hombre en quien el alma se ha formado plenamente posee un centro aparte y suyo, desde el cual vive sin coincidir con el cosmos. ¡Dualidad terrible, antagonismo delicioso! Ahí, el mundo que existe y opera desde su centro metafísico. Aquí, yo, encerrado en el reducto de mi alma, «fuera del Universo», manando sentires y anhelos desde un centro que soy yo y no es del Universo. Nos sentimos individuales merced a esta misteriosa excentricidad de nuestra alma. Porque frente a la naturaleza y espíritu, alma es eso: vida excéntrica.

Con el nacimiento del alma, alumbra el mágico hontanar de los grandes deleites y las grandes angustias. El mundo se hace incomparablemente sabroso sentido bajo esta nueva e individualísima perspectiva del yo excéntrico. Porque el mundo del cuerpo y el del espíritu son relativamente abstractos y genéricos. Pero los amores y odios dotan al cosmos de una topografía afectiva y le proporcionan modelado. (¿Se ha advertido la geometría sentimental que actúa en el hombre enamorado?) El mundo mostrenco, igual para todos, se hace entonces «mi» mundo privado.

Mas, por otra parte, cae el hombre prisionero de su alma. La

ciudadela, el hogar, son a la vez prisión y mazmorra. Quiéralo o no, tengo que ser yo, y sólo yo. Me siento desterrado del resto de las cosas y en una trágica secesión de la existencia unánime del Universo. ¿Soy un tránsfuga del mundo o un arrojado de él? ¿No es el alma —en el sentido que aquí doy al término— el auténtico pecado original de que habla el Cristianismo? Antes sólo había Paraíso, cuerpo y espíritu —coincidencia con el paisaje, que es por esto jardín, aunque sólo fuera campo—, coincidencia con los animales y hermandad con los astros: inocencia, en suma. Mas, después del pecado, Adán y Eva hacen un gesto que para un psicólogo es inequívoco: se cubren. Como todo gesto tiene un origen simbólico y representa en figuras de espacio lo psíquico, cubrir el cuerpo equivale a separarlo del contorno, cerrarlo, prestarle intimidad. A la intimidad y recinto excéntrico que es el alma corresponde ese gesto pudoroso. El hombre que siente la delicia de ser él mismo, siente a la vez que con ello comete un pecado y recibe un castigo. Diríase que esa porción de realidad que es su alma, y que ha acotado irremediablemente para sí, la ha sustraído de modo fraudulento a la inmensa publicidad de natura y espíritu. Queda así condenado, como Ugolino, a pesar eternamente sobre su presa, que es él mismo, y morderle sin descanso la cerviz.

Todo hombre o mujer que llega a madurez sintió en una hora ese gigante cansancio de vivir sobre sí mismo, de mantenerse a pulso sobre la existencia, parecido al *odium professionis* que acomete a los monjes en los cenobios. Es como si al alma se le fatigasen los propios músculos y ambicionase reposar sobre algo que no sea ella misma, abandonarse, como una carga penosa al borde del camino. No hay remedio, hay que seguir ruta adelante, hay que seguir siendo el que se es... Pero sí, un remedio existe, sólo uno, para que el alma descanse: un amor ferviente a otra alma. La mujer conoce mejor que el varón este maravilloso descanso, que consiste en ser arrebatada por otro ser. También aquí la imagen plástica de arrebato, de rapto, deja rezumar el sentido de la oculta realidad psicológica. En el rapto, la ninfa galopa sobre el lomo del centauro; sus pies delicados no pisan el suelo, no se lleva a sí misma, va en otro. Del mismo modo, el alma enamorada realiza la mágica empresa de transferir a otra alma su centro de gravedad, y esto, sin dejar de ser alma. Entonces reposa. La excentricidad esencial queda en un punto corregida: hay, por lo menos, otro ser con cuyo centro coincide el nuestro. Pues ¿qué es amor, sino hacer de otro nuestro centro y fundir nuestra perspectiva con la suya?

Entre los muchos recuerdos y papeles que conservo de mi amigo A..., hallo éste, donde se alude a la geometría sentimental y puede corroborar lo antedicho a guisa de documento o corolario:

«Hoy me he enterado de que Soledad se fue ayer de Madrid para una ausencia de varios días. He tenido al punto la sensación de que Madrid se quedaba vacío y como exangüe. ¡Una impresión que han sentido todos los enamorados del mundo, pero no por esó menos extraña! Madrid sigue igual, con sus mismas plazas y calles, el mismo rumor de tranvías y bocinas, la misma gente y el mismo tráfago; los mismos árboles en los jardines, y sobre los tejados, el mismo tránsito de nubes blancas y redondas que ayer y anteayer. Sin embargo, todo eso parece haberse vaciado de sí mismo y conservar sólo su exterior, su careta. Lo que han perdido es una peculiar dimensión de realidad: perduran ante mis ojos y oídos; pero han dejado de existir para mi interés.

»Ahora noto hasta qué punto mi amor a Soledad irradiaba sobre toda la ciudad y toda mi vida en ella. Ahora advierto que aun las cosas más remotas, que menos parecían tener que ver con Soledad, habían adquirido una cualidad suplementaria en relación con ella, y que esa cualidad era para mí lo decisivo en cada una.

»Los mismos atributos geométricos, topográficos, de Madrid han perdido toda vigencia. Y es que hasta la geometría sólo es real cuando es sentimental. Antes tenía para mí esta ciudad un centro y una periferia. El centro era la casa de Soledad; la periferia, todos aquellos sitios donde Soledad nunca aparecía, vago confín casi inexistente, como lo fue para los griegos la región sobre el Cáucaso que medrosamente titulaban "tierra de los Hiperbóreos". Unas cosas estaban cerca y otras lejos, según su distancia del lugar donde yo esperaba ver a la dulce criatura. A veces estas medidas parecían inversas de las que un agrimensor hubiera abstractamente calculado. Cuando yo estaba seguro de que iba a hallar en algún punto a Soledad, un camino largo hasta ella era para mí la más corta distancia, y en cambio, un breve trecho recorrido sin la esperanza de hallar a su cabo la suave piel mate de Soledad era una distancia interplanetaria.

»Asimismo, las personas se me presentaban con un perfil minuciosamente diferenciado, consistente en una línea expresiva de su

relación con Soledad. Este era su amigo, y acaso venía de verla, lo cual le dotaba a mis ojos de un divino prestigio, que casi se concretaba en una extraña aura o luz dorada en torno a su persona. (Lo mismo he notado en los paisajes donde ha vivido Soledad: se impregnaban siempre de una mágica sonrisa dorada, como de sol poniente en estío, suave fotosfera que parecía emanar deliciosamente de todas las cosas). Aquél me ha hablado una vez de ella; por tanto, existe en él su imagen, y le veo pasar siempre como un ser ungido, como un bajel que llevase en la bodega una reliquia irradiando taumaturgia. Esta mujer es la que encuentro en tal calle cuando voy a ver a Soledad, y aquélla veranea en la misma población o tiene un sombrero parecido. ¡Este dulce drama, de circuito corto, que nos proporcionan las mujeres parecidas, sobre todo de espaldas, a la mujer que amamos! "¡Parece que es ella!", y nuestro corazón da un brinco, concentrando sus flúidos de emoción para lanzarlos como gases asfixiantes hacia Soledad y formar bajo sus pies la nube donde caminan los dioses de Homero y las mujeres amadas. Pero no; fue un error, es otra, y hay que ir dando salida poco a poco, en pura pérdida, a la fluencia sentimental que habíamos acumulado, como hace el freno de vapor en los trenes.

»Imposible enumerar la variadísima cantidad de notas, matices y emblemas que sobre personas innumerables arroja como reflejos el solo ser de Soledad.

»Ahora percibo hasta qué punto era el centro auténtico de gravitación a que todas las cosas se inclinaban, el centro de su realidad para mí. Y yo me orientaba materialmente, sin necesidad de señales externas, por un más o menos de tensión íntima que en mí hallaba. Al andar sabía si mis pasos me llevaban hacia ella o me alejaban, como la piedra, sin ojos, debe de sentir en el aire su curva trayectoria al sentir la atracción de la tierra que tira más o menos de su materia.

»Viceversa: la ciudad donde sé que está ahora —ayer indiferente— comienza a adquirir el más sugestivo modelado. Es un esquema cuyas líneas comenzasen a palpitar. Es una estatua de sal que volviese a ser de carne. Todo, en fin, parece trastrocar su ordenación e irse articulando en el sentido y bajo el influjo del nuevo centro geométrico de atracción sentimental...»

VI

PARA UNA CARACTEROLOGÍA

La distinción en la intimidad humana de estas tres zonas— «vitalidad», alma, espíritu— nos proporciona un buen instrumento para aclararnos ciertas diferencias elementales en los caracteres y modos de ser.

Cada uno de nosotros representa una ecuación diversa en la combinación de esos tres ingredientes. Por lo pronto, nos caracteriza la cantidad proporcional que poseemos de ellos. Hay gentes con «mucha alma» y «poco espíritu», o bien con abundante vitalidad y gran escasez de las otras dos zonas.

Pero más importante que la cantidad es el orden o colocación de esas que podemos llamar potencias psíquicas. Siempre que entro en relación con un nuevo prójimo, me pregunto «desde dónde» vive, es decir, cuál de esas tres potencias sirve de base y raíz a su vida. También puede expresarse este fenómeno diciendo: nuestra existencia íntima, el movimiento vital de nuestro ser, sus actuaciones e inhibiciones de todo orden, gravita hacia uno u otro de esos tres orbes. Vivimos, o principalmente de nuestra «alma corporal», o principalmente de nuestra emotividad, o principalmente de nuestro espíritu (intelecto y voluntad).

Así, es evidente que el niño vive principalmente de su cuerpo, muy poco de su alma y casi nada de su espíritu. O buscando la fórmula inversa: que el niño no posee apenas espíritu, tiene un breve volumen de alma y una gran periferia de vitalidad.

Si, entre los adultos, comparamos a la mujer con el hombre, fácil es convencerse de que en aquélla predomina el alma, tras de la cual va el cuerpo, pero muy raramente interviene el espíritu. El ser femenino florece sólo en regiones de cálida temperatura. Ahora bien: el espíritu es la región de las nieves perpetuas. En el mundo psíquico son los sentimientos los que arrastran calorías. No tiene sentido hablar de pensamientos ardientes. Un teorema geométrico es siempre cosa sin temperatura. En cambio, con aguda percepción, todos los idiomas vulgares hablan de sentimientos fogosos.

La falta de lógica que el hombre frecuentemente imputa a la mujer es consecuencia inevitable de esa arquitectura natural a la psique femenina, que ha obligado siempre a Eva a vivir *desde* su

alma, emboscada en su alma. La lógica sólo posee influjo eficaz sobre el espíritu, que es el *logos*. Al ser caprichosa la mujer, cumple su destino y se mantiene fiel a su estructura íntima. Hemos visto cómo es imposible querer —en el sentido de la voluntad— dos cosas opuestas. En cambio, se pueden desear cosas antagónicas, sentir simpatía y antipatía hacia lo mismo. Así se explica que siendo la mujer, de ordinario, menos rica de contenido interno que el hombre, su actitud ante un mismo objeto puede parecer a éste de una complejidad desesperante. El espíritu propende al *sí* o al *no* rotundos, que mutuamente se excluyen. La mujer suele vivir en un perpetuo y deleitable *sí-no*, en un balanceo y columpiamiento que da ese maravilloso sabor *irracional*, ese sugestivo problematismo a la conducta femenina.

En general, juventud —no niñez— implica predominio del alma. Esto se manifiesta inclusive en el curioso fenómeno de rejuvenecimiento colectivo que son los pueblos «criollos».

Porque esta tripartición del ser íntimo no agota su fuerza de esclarecimiento referida a los individuos y sus diferentes edades, sino que resulta sobremanera fecunda cuando se aplica a las grandes masas históricas. Cada pueblo y cada época reciben así una clara base de caracterización.

El hombre griego vive desde su cuerpo, y sin pasar por el alma asciende hacia el espíritu. Así se comprende esa doble y contradictoria impresión que nos produce el arte, el libro y la existencia toda de Grecia. Por un lado sentimos una extraña inocencia y como desnudez de animal; por otro, una sorprendente claridad y pureza que toca lo sobrehumano. Al helénico animal no le cubre la atmósfera de un alma, y en las Panateneas va la cerviz del potro junto al cuello del efebo sin esencial disparidad. En cambio, la acción de crear tal escultura parece inspirada por un puro espíritu, por la *Nous* anónima de la geometría, que se complace en esculpir las ideas de Platón.

En la vida, en los hombres de Grecia echamos de menos la individualidad —como asimismo falta, rigorosamente hablando, en toda su filosofía. No encontramos nunca ese recinto hermético, esa «morada» aparte del resto del cosmos, ese *privatissime* que nos hace sentirnos solos frente al Universo, aislados en nosotros, viviendo desde un punto exclusivo de todos los demás puntos cósmicos, que es nuestro yo anímico. El griego, comparado con nosotros, es mínimamente excéntrico. Existe como si fuese un «género» —un *eidos*—, viviente.

Claro es que el griego del que solemos hablar y que ha influido de manera ejemplar en la historia, es —prácticamente— sólo un heleno caduco. Nos distrae de esta advertencia el hecho de que ese griego viejo —Sócrates, Platón, Fidias— nos habla de jóvenes. Precisamente porque Grecia había caido en decrepitud, la vemos derretida de ilusión ante el efebo. Ello es que el siglo de Pericles significa en la evolución de los pueblos helénicos la línea divisoria de las alturas vitales, que es, a la par, cima de una ascensión y comienzo de un derrumbamiento. No sabemos bien si en tiempos más antiguos de su historia tuvo el griego más alma. El periodo anterior al clásico no había aún descubierto el *nous*, que es un ideal intelectual compuesto de «generalidades». Es la época del griego agonal, del hombre olímpico. El ideal que preside en Olimpia a las selecciones era la *kalokaiagathia*. Nunca como en esa fórmula ha logrado expresión tan clara el alma corporal. El joven vencedor que Píndaro encomia es —como ya he dicho— un delicioso animal humano. La *kalokaiagathia* es la unidad de riqueza, belleza y destreza. *Agathos*, bueno, significó siempre en Grecia «bueno *para* algo», esto es, diestro. Pero hasta Sócrates, la destreza que se estima es, ante todo, la corporal, o, por lo menos, incluye siempre las dotes deportivas. Mas cuerpo y espíritu —según hemos visto— representan frente al alma lo genérico.

Lo que entrevemos, pues, de su pretérito indica que, relativamente a otros pueblos, ha sido el hombre heleno el menos anímico, el menos excéntrico. Por no serlo, ha producido una cultura dotada de sorprendente ubicuidad. Por no haber vivido desde un punto cósmico exclusivo, sus ideas, su moral, su arte, *valen*, en cierta medida, para todos los demás lugares del orbe histórico. El magisterio que Grecia ejerce en el ancho panorama de las edades humanas no proviene sólo de virtudes, sino que supone también defectos, por lo menos ausencia de ciertas calidades. Hace mucho, y con motivo muy distante del actual, recuerdo haber escrito que el pedagogo, para serlo, tiene que hacer el heroico sacrificio de su individualidad. Porque la cultura griega lo hizo sin sacrificio, es la cultura pedagoga por excelencia.

Viniendo de la Hélade, la entrada en la Edad Media nos parece el ingreso en un horno. No se ve claro; la energía vital no se consume en luz derramada sobre el Universo; se concentra en calor dentro de la persona. El germano vive de su alma y de su vitalidad. El espíritu es cosa a la que va poco a poco llegando, merced a aprendizaje y adquisición. Relativamente —recuérdese que sólo hablamos

de relatividades— no le es nativo. Necesita beberlo en las ubres de Grecia.

La estatua gótica manifiesta en forma extremada (1) este imperio del alma. En la estatua griega vemos un trozo de mármol que da ocasión a una forma. Esta forma, a que la materia proporciona presencia visible, tiene sentido y valor por sí misma. Es bella en sí; es una divina proporción, un ideal de cuerpo humano, como el triángulo geométrico es un ideal de triángulo. Por el contrario, en la visión adecuada de una estatua gótica —¡es curioso!— no vemos el mármol o la madera de la talla, ni, por otra parte, vemos la forma como tal, por sí, según sus componentes visibles. En vez de todo esto vemos sólo una *figura expresiva*. La línea y el plano tienen aquí una función transitiva: la de expresar una intimidad sentimental. El sentido y valor de la forma no reside, góticamente pensando y mirando, en lo que ella *es* a los ojos, sino en su funcionamiento o eficiencia expresiva. Está ahí para aludir a otra cosa por esencia latente: el alma del que esculpe. Goticismo es, originaria e inevitablemente, lirismo, fluencia y emanación de un *dentro* invisible a un *fuera* visible. Si miramos la forma gótica según es, como mera presencia plástica —que es como miramos la griega—, nos parecerá fea, monstruosa y sin gracia. La obra medieval existe toda con el fin de lanzarnos más allá de ella, al recinto invisible, transvisible de una intimidad excéntrica que vibra estremecida y ardiente, compuesta de deseos y emociones, de anhelos, angustias y alegrías, de amores y de odios. Por esta razón, la estatua, al ser convenientemente mirada, desaparece, se niega a sí misma; sobre todo, nos distrae de toda atención a su materia. La expresión se derrama como un zumo o jugo sobre el objeto, y lo cubre, tapando el puro mármol que es, o la pura madera.

Si el arte griego es plasticidad = pura presencia, el arte medieval es expresividad = alusión a algo ausente. Pero *sólo se expresa el alma*. Luego donde hay expresivismo hay predominio del alma (2).

---

(1) V. el admirable libro de Worringer, *La esencia del estilo gótico*. (*Revista de Occidente*, Madrid.)

(2) En mi ensayo *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, pueden verse las razones que dan evidencia a esta afirmación de que sólo el alma se expresa. Debemos a Ludwig Klages, sin perjuicio de sus extravagancias, la primera sospecha de esta verdad. Al pronto sorprenderá al lector que se niegue al espíritu la expresión, cuando el idioma, que es operación del intelecto, por tanto, del espíritu, suele ser tenido como la función expresiva por excelencia. Pero, a mi juicio, es un estricto error considerar al lenguaje como un acto esencialmente expresivo. Precisamente lo que lleva a juz-

En el Renacimiento comienza una relativa congelación del alma europea. El cuerpo la absorbe en pura vitalidad, y sobre ella se inicia de nuevo la gravitación y disciplina del espíritu. El proceso de los siglos siguientes —que culmina en el XVII— consiste en un enorme crecimiento de la espiritualidad, que esta vez —no como en Grecia— llega a reducir, no sólo el alma, sino también el «psicocuerpo». Nunca ha vivido el hombre tan exclusivamente del espíritu como en

---

garle prototipo de toda expresión —su intelectualidad— es lo que le hace no serlo. En efecto, lo característico de la palabra frente al gesto expresivo es su significación. Pero lo significado en la significación o sentido del vocablo es siempre un objeto: «mesa», «árbol», «Yo», «dos y dos son cuatro». En cambio, lo expresado en la expresión es siempre lo subjetivo: «mi dolor», «mi alegría», «mi vanidad», «mi bienestar», etc. De aquí que la perfección de la palabra como significación consista en que la idea significada sea lo más impersonal posible, que un mismo vocablo signifique en todos los hombres la misma noción.

Se objetará que, por otra parte, al decir una frase, manifiesto, revelo el hecho íntimo de estar yo pensando ahora tal pensamiento. Pero como el pensamiento enunciado, por ejemplo, «un siglo de democracia ha dejado triturada a Europa», no es más mío que de todo el que lo piense, pronunciar o escribir tal frase sólo manifiesta el acontecimiento de que mi espíritu personal acaba de ponerse en contacto con esa idea impersonal. Haber dicho o escrito eso no expresa nada de mí, como el sonido del timbre que anuncia el comienzo del espectáculo no expresa nada de éste. La prueba de ello es que el lector no sabe ahora, por lo menos no debe saber, si, en efecto, yo, que lo acabo de escribir, lo «creo» en efecto; es decir, si hago *mío*, por adhesión individual, ese pensamiento mostrenco. Lo mismo puede pensarlo el que lo cree que el que lo repugna. Para salir de la duda y averiguar si, en efecto, el que *dice* algo *expresa* su intimidad individual —su convicción, etc.—, es preciso desentenderse del significado de las palabras y fijarse en el tono de la voz, en el acento emotivo con que son pronunciadas, en el resto de la fisonomía; en suma: es preciso atender a lo que el lenguaje tiene de gesto, de no significante, de inintelectual.

Conste, pues, que «significación» y «expresión» son dos cosas, más aún que diferentes, opuestas. Expresa lo que no significa, significa lo que no expresa. De aquí que resultase tan infecundo el intento de derivar el lenguaje de las interjecciones. Nombrar y exclamar son dos funciones de sentido contrario. Bastaría para diferenciarlas radicalmente la advertencia de que todo hablar es un *querer hablar;* por tanto, una consciente intención de comunicarse a otro; en tanto que el exclamar, como toda auténtica expresión, no puede ser premeditado. El que *quiere* deliberadamente expresar, lo hace imposible en la medida justa en que lo quiere. Al querer interviene el espíritu, que es voluntad, y perturba la corriente expresiva en que el alma modula sobre nuestro cuerpo, quitándole lo más esencial de ella: la espontaneidad inconsciente.

la gran centuria barroca (1). Es la jornada de la *raison* triunfante. No puede verse un azar en que dentro de esos cien años hayan venido a darse cita —desde no se sabe qué insondables senos cósmicos— Descartes, Spinoza, Newton, Leibniz. No se vive del alma; sin embargo, ésta, secretamente, prosigue su germinación y reaparecerá en su hora —el siglo XIX— prodigiosamente pulimentada.

En el siglo XVIII sigue reinando en la psique europea el espíritu —pero se nota un recrudecimiento de la corporeidad. La disposición de las zonas íntimas que caracteriza esta época aparece clara en el amor al uso. El amor dieciochesco es sexualidad complicada, hostigada maniáticamente, y... ¿espíritu? Sin duda. La prueba brinca del papel con sólo sustituir «espíritu» por *esprit*. Lo que no se ve triunfar por parte alguna es el alma —sentimiento o fantasía. Ha quedado reducida a un tibio halo en torno a la pura sensación y a la pura idea. Los principios del arte, vigentes a la sazón, confirman este diagnóstico. Sobre todo, en música y poesía.

El sentido que ambas artes tuvieron en el XVIII se hace patente si las miramos desde la música y la poesía del siglo XIX, desde el Romanticismo. En pocos años, la transformación es radical. La música y la poesía romántica se proponen estrictamente lo contrario que en la generación anterior. No creo que haya en la historia europea un cambio remotamente comparable a éste, por lo súbito y lo extremado. Poesía de Voltaire a Delille: ¿qué se propone? Decir ideas graves, esenciales, o juegos de ideas, embelleciendo su enunciado con gracias formales y abstractas. Entiendo por tales contraposiciones, elisiones, alegorías, fórmulas enigmáticas que luego se aclaran, etcétera. La fantasía es retenida dentro de lo razonable, de la racionalidad. El vocablo poético no se usa para disparar vagas resonancias asociativas, ni por su deleite sonoro, sino estrictamente como signo de un concepto. Poesía desde Chateaubriand: ¿qué pretende? Complacerse en la «asociación» de imágenes precisamente en la medida que ésta rompe el enlace lógico, conceptual, de las ideas. Se goza en el ilogismo como tal. La fantasía se subleva contra la *raison*. Comienza la delicia de lo vago en sí y por sí, que es la liberación del concepto, de lo estricto en sí y por sí. Es simbólico el escándalo producido por una frase de *Atala*, donde se habla de la «cima indeterminada de los bosques». Aquí, el objeto que se nombra es

(1) El hecho de que esta caracterización no valga para la misma época en España —nuestro arte era ya fantasía y ardor, es decir, alma— confirma la independencia cronológica de la evolución española.

de suyo vago, y la fórmula que lo enuncia es, a su vez, vaporosa, indecisa. De ahí precisamente su delicia.

Pero aún hay un atributo de la poesía romántica más radicalmente opuesto a la clásica. Al fin y al cabo, la fantasía es pariente de la razón, del intelecto. Es, en cierto modo, la demencia del entendimiento, la sinrazón de la razón. El verdadero antagonista de ésta es el sentimiento. En la imagen está preformado un concepto; en la emoción, no. Pues bien: la poesía romántica usará la palabra para expresar sentimientos; no conceptos, no cosas, sino afectos.

La inversión es perfecta. Se toma la palabra del revés, por el polo subjetivo en que expresa el último y vago secreto de la emoción. Su otro polo, el conceptual, queda reducido a la condición de estimulante para un sentimiento. El *ci-devant* señor es ahora ayuda de cámara. El vuelco de los órdenes a que aspiraba la Revolución francesa se ha ejecutado en la poesía romántica.

La vicisitud es idéntica en la música. Entre Bach y Beethoven existe toda la distancia que media entre una música de «ideas» y una música de sentimientos (1).

Lo que cabe llamar idea o concepto en música no es excesivamente abstruso ni inverosímil. Dado el dibujo de una melodía, hemos de preguntarnos quién ha dirigido la mano para producir tal tipo de línea, y no otro diferente. Beethoven parte de una situación real en que la vida le coloca —la ausencia de la amada o la ausencia de Napoleón; la primavera sobre la campiña, etc.—: esta situación dispara en su interior corrientes sentimentales, tenues o borrascosas. Beethoven, vuelto de espaldas al universo, sigue con la mirada la línea sinuosa de esas sus emociones privadas, y procura trasponerla, traducirla en un perfil sonoro. Quien dirige la mano es el sentimiento humano del músico. El propósito de la música romántica es expresar sentimientos en la «bella» materia preexistente de los sonidos y leyes eufónicas.

Si a Bach se le hubiese propuesto hacer lo mismo, lo habría rechazado por varias razones. Ante todo, le parecería una impertinencia: ¿qué valor y sentido «objetivo» pueden tener las personales pasiones? Eso no es *tema* artístico. Pero, además, aunque tuviese sentido, una música orientada principalmente a expresar sentimientos privados sería... *fea*. Los sentimientos son realidades, materia de prosa. La

---

(1) En qué sentido, nada contradictorio de estas oposiciones, sea forzoso reconocer que toda música, y en general todo arte, es por esencia «sentimental», puede verse en el artículo «Musicalia» (en este volumen).

belleza consiste en ciertas proporciones formales. El músico debe proponerse la construcción de puras formas, específicamente bellas, a que dan lugar las distancias entre los sonidos. No, pues, contar lo que pasa, sino fabricar un objeto impersonal, que ni ha pasado ni puede pasar a nadie, porque no es subjetivo. Lo que más se parece a estas formas musicales es el ornamento en la decoración, cuyas formas quisieran no ser formas de cosa alguna, sino líneas dotadas de pura gracia abstracta. Mas así como el ornamento procede siempre de alguna forma real e inevitablemente conserva de ella algún recuerdo, así en la línea melódica va larvada, queramos o no, alguna resonancia sentimental, residuo de prosaísmo, que calienta la idea musical, de suyo fría y como astral.

En la época romántica conquistan los sentimientos, por primera vez en la historia, sus *droits de l'homme et du citoyen*. De cuantas épocas conocemos bien, es la que ha vivido más decididamente desde su alma (1), con máxima anulación del cuerpo y —relativamente— muy poco espíritu. Sólo a mediados de siglo recobra éste la primacía bajo la especie menos gloriosa: el utilitarismo.

El producto más puro y clásico del Romanticismo fue —congruentemente— el amor. Cuando se corrompan por completo el arte, la ideología y la política romántica, quedará perviviente la imagen admirable del romántico amor, hecho todo de alma, sin mezcla grave de cuerpo ni de espíritu.

Lo mismo que las épocas, cabría mirar los pueblos actuales bajo este prisma de caracterización, calculando la ecuación de los tres elementos que corresponde a cada uno. Así, las razas del Norte tienen menos «vitalidad» que las del Sur, pero mayor porción de espíritu. Comparando el español con el italiano, se advierte aún más insistente «corporeidad» (sensualidad) en éste que en aquél; en cambio, mucha menos alma. El francés representa una feliz compensación de sus tres potencias (a lo sumo, cabría diagnosticar una ligera mengua de alma). Por eso, tal vez, ha sufrido en la historia menos fracasos que los demás pueblos europeos. Es un tetraedro casi perfecto; cuando le falla una de las superficies, cambia de postura y se pone a vivir desde la otra.

Mayo 1924.

---

(1) Es probable, sin embargo, que las épocas más resueltamente anímicas —predominio de la fantasía y el sentimiento— se hallen en edades proto y prehistóricas.

FRASEOLOGÍA Y SINCERIDAD

I

En aquel tiempo —podrá decirse del nuestro hacia el siglo XXIII ó XXIV— comenzó el predominio de un nuevo clima moral, áspero y extraño, que produjo rápidamente la muerte de todas las «frases». Durante las centurias inmediatamente anteriores, los europeos habían vivido sobre todo de frases: no sólo habían hablado en frase, sino que habían sentido y habían pensado en frase. De aquí que la llamada «Edad Moderna» —el período de historia occidental que va de 1500 a 1900— fuese desde entonces colocada en la serie «Edad de piedra», «Edad de bronce», etc., con el título de «Edad de la frase o fraseológica». En rigor, no era la primera vez que gozaba la Humanidad una edad de este carácter: había antes pasado por otras etapas semejantes. Es más: no faltan sospechas para barruntar que todo gran ciclo de cultura pasa irremediablemente por una época durante la cual frasifica con embriaguez.

Frase, en este mal sentido del vocablo, es toda fórmula intelectual que rebasa las líneas de la realidad en ella aludida. En vez de ajustarse al perfil de las cosas y detenerse donde éste concluye, en la frase se redondea la realidad como se redondea una fortuna. La fortuna se redondea a menudo fraudulentamente, y lo mismo la realidad. Se añade a ésta un suplemento falso que le proporciona grata rotundidad.

Casi todos los principios que han dirigido la vida europea en los últimos siglos eran, en este sentido, frases. Por lo visto, el individuo, y las enormes colectividades que llamamos naciones, necesitaban como de un cacodilato de esa porción fraudulenta, de ese anejo patético y mendaz. Pero el hecho de que las frases hayan demostrado

tal eficacia y fecundidad basta para que las tratemos con respeto y gratitud. No hagamos, al decir de una frase que «es sólo una frase», una frase más. Procuremos darnos cuenta de las consecuencias que va a traer para Europa el arranque *fraseoclasta* iniciado en 1900. Gracias a su capacidad de anestesiarse con frases, se ha dejado el europeo dócilmente organizar en grandes y complejas naciones; ha erigido poderosos Estados; ha acatado sucesivos credos políticos. Asimismo, porque era sensible a frases, ha domesticado sus instintos dentro de ciertos moldes morales y ha suavizado el trato social merced a las pautas de la buena educación. En fin, el arte tradicional hubiera sido imposible sin una considerable dosis de ingenua afición a las frases («la obra de arte es eterna», etc.).

Nótese que la «frase» no es simplemente un error. Toda frase que lo sea en efecto contiene una porción de verdad, a veces de una verdad más sutil, más exacta y aquilatada que otras expresiones a las cuales no debemos llamar «frases». Así, en general, los lemas, las fórmulas de la Edad Media, son más erróneos objetivamente que los modernos. Lo característico de estos últimos —tomados, se entiende, como estilo genérico— no es tanto que sean falsos como que son falsificaciones. El pensamiento tiene la misión primaria de reflejar el ser de las cosas. A veces se equivoca, y entonces padece un error, es falso. Pero esto no quiere decir que no haya intentado puramente cumplir su misión. Supóngase, en cambio, que un hombre use del pensamiento, no para reflejar las cosas, sino para construirlas imaginariamente, añadiéndoles los trozos que acaso les faltan. El resultado será entonces, más que falsedad, falsificación. Pensar no sería, según este régimen, reflejar el mundo, sino adobarlo; como antes decía, redondearlo. A esto llamo pensar en frase o fraseología. El pensamiento de la Edad Media erraba mucho más que el nuestro, pero también falsificaba menos. Tomaba el mundo según se presentaba en sus cabezas angostas, ojivales, pero se abstenía de redondearlo.

Las «frases» suscitan un cosmos de «realidades» imaginarias (de seudorrealidades), que a fuer de imaginarias son inconmovibles, invariables y de una perfección formal o abstracta que ninguna realidad efectiva puede poseer: un cosmos utópico, simplificado, de aristas claras y terminantes. No tiene duda que vivir en un universo de estas condiciones es sobremanera cómodo. Lo terrible de la realidad efectiva es que contiene siempre rasgos equívocos. Nunca sabe uno bien cómo es en definitiva, y, consecuentemente, no sabe uno cómo comportarse ante ella. Y esto, en todos los órdenes. Así, cuando se nos dice que todos los hombres son iguales y que, por tanto,

la justicia consiste en tratarlos igualmente, hemos definido ésta con una «frase» que nos facilita sumamente el propósito de ser justos. Pero la verdad es que los hombres son desiguales y que la desigualdad entre dos hombres cualesquiera es muy difícil de calcular. De aquí que al desasirnos de aquella frase y buscar la justicia real, descubrimos que es en sí misma problemática, equívoca, y empezamos a vacilar en nuestro juicio y mucho más en nuestra actitud.

No se me oculta, pues, la utilidad de la fraseología o pensar en frases. Es la gran simplificación de la vida. No siendo cuestión las cosas —constitución del mundo, normas jurídicas y morales, principios estéticos, reglas del trato social—, podía el individuo, sin más, ordenar sus actos en vista de ellas. Sobre todo, era posible —como lo fue— la coincidencia de conducta entre muchos hombres. El estado democrático, por ejemplo, fue posible porque existía un credo político admirable, un sistema de «frases» espléndidas en el cual creían muchas gentes.

Pero aquí está el conflicto. El pensar fraseológico sólo es valioso en la medida que es útil, y sólo es útil en la medida que encuentra un modo de creer afín, una propensión colectiva a creer en «las frases». En cuanto ésta falta, pierde aquél su única respetabilidad, ya que nunca poseyó la sola virtud inmarcesible del pensamiento, que es ser verdadero.

Y es curioso advertir que la creencia en «frases» repite, con signo inverso, la misma anomalía que rige el pensar «frases».

La fraseología no es sino el utopismo como método intelectual. En vez de ajustar el pensamiento a lo que son las cosas, el utopismo supone que la realidad se ajusta al perfil abstracto, formalista, que abandonado a sí mismo dibuja el intelecto. Yo consideraría como lugar clásico de este régimen intelectual esta frase de Leibniz: *Le fond des choses est partout le même, ce qui est une maxime fondamentale chez moi et qui règne dans toute ma philosophie. Et je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la manière de celles qui nous sont distinctement connues: ce qui rend la philosophie bien aisée.* (*Nouveaux essais*, libro IV, capítulo XVII: *De la raison*).

Ya lo creo que es así fácil la filosofía, y con ella la vida. De modo que, una vez sabido algo, todo lo demás nos es consabido, hasta lo que más ignoramos, porque suponemos que el resto desconocido del universo —que es, en rigor, casi todo el universo— es, en definitiva, igual al trozo conocido. Y a esta suposición llama Leibniz «razón», y, en efecto, ese método ha sido siempre el del racionalismo. Dado un lugar o trozo de lo real, están en principio conocidos

todos los lugares y trozos. ¿Es injusto llamar a este desdén por las diferencias de lugar «utopismo»? De esta manera nos hacemos la ilusión de no ignorar nada, puesto que anticipamos que lo desconocido no será diferente de lo conocido.

Pero este pensar lo más remoto como idéntico a lo más próximo arguye sólo que hemos abandonado el pensamiento a su inercia —como acaece en la Aritmética, donde a un número añadimos una unidad para formar otro, y así sucesivamente, monótonamente. El racionalismo, la fraseología, son, en efecto, intelecto inerte que, una vez lanzado en una dirección, no acierta a contenerse, a retenerse, gravitando sobre lo real, presto a dejar la línea iniciada cuando no se ajusta a los hechos, decidido al esfuerzo fabuloso de adaptarse pulcramente a los alabeos y caprichos del universo.

Se comprende que si algún método mental puede servir de receta saludable será el más opuesto al utopismo, a saber: contar siempre con que, aun en el trozo desconocido del mundo más inmediato al que ya conocemos, la realidad va a comportarse de la manera más inesperada. Esto distingue al pensar alerta del pensar inerte.

Nunca se ha creido tanto que *se sabía* lo que era el mundo todo como en los últimos siglos. Era natural; se le había previamente extirpado su carácter problemático, se le había vaciado de cuestiones, enigmas y sorpresas.

Pues bien: así como el pensar utópico es abandonar la intuición de lo concreto, no retenerse en ella, el creer utópico consiste en no citar la fórmula ante nuestra efectiva e individual sensibilidad para ver si nos satisface o no; antes bien, procurar que nuestra fe se acomode a ella. En el orden artístico se ve esto muy claro: durante tres siglos se estimó que crear arte o gozar de arte era ajustarse a ciertos modelos dados de una vez para siempre. El «buen gusto» como norma equivale a una amonestación para que neguemos nuestro sincero gusto y lo sustituyamos por otro que no es el nuestro, pero es «bueno».

La creencia utópica implica, en consecuencia, una radical insinceridad. El individuo ajustaba su sentir a la norma, y no la norma a su sentir. Ser culto era, pues, no ser sincero. El resorte decisivo en la vida de cada hombre era ser fiel a las normas dadas, aunque éstas, acaso, no se ajustasen a su intimidad. Para lograr esa fidelidad a la norma se habituaba a anular las incitaciones más singulares de su persona, a desoírlas, no dando lugar a su germinación y madurez; era, en suma, al creer, infiel a su realidad íntima, como al pensar lo había sido a la realidad objetiva.

Todas las épocas llamadas clásicas han sido en este sentido insinceras: ni es posible clasicismo sin dosis grande de insinceridad.

Cuando oigo decir que una obra es «clásica», cuando «vale para todos los lugares y todos los tiempos», recelo siempre en ella una inspiración utópica, formalista e insincera.

Pero esto, que yo llamaría «insinceridad radical de las épocas clásicas», resulta más claro cuando intentamos imaginar lo que sería una época de sinceridad radical.

II

Fraseología y sinceridad serían los nombres de dos tendencias diferentes en el funcionamiento de la psique humana. La sospecha de que esta diferencia es efectiva se ha despertado en mí hace mucho tiempo, como repercusión inmediata del trato con ciertas personas.

Aunque no con frecuencia, me ha acaecido encontrar entre las de mi amistad algunas cuyo carácter no se diferenciaba de los demás como suelen los caracteres distinguirse unos de otros: el colérico, del flemático; el bondadoso, del avieso; el perspicaz, del lerdo, etc., etc. Caía pronto en la cuenta de que no se trataba de una simple diferencia de carácter, sino de algo más decisivo, más elemental. Comencé a ver claro el día que, frente a uno de estos casos, me ocurrió pensar: «Fulano es un alma del siglo XVIII». Expresiones como ésta son usadas frecuentemente; pero les damos tan sólo valor metafórico. Aquella vez, yo intenté dejarles todo su vigor y entenderlas sin metáfora; me parecía ver en Fulano un auténtico superviviente de aquel siglo, un *revenant*. Y, en efecto, el repertorio de sus opiniones y creencias coincidía bastante con el vigente a fines del siglo XVIII. No era esto, sin embargo, lo decisivo, porque la coincidencia no era rigorosa. Al fin y al cabo, Fulano tenía opiniones no ajenas a nuestro tiempo; pero se advertía que del ideario actual había tomado sólo aquellas doctrinas que más afinidad conservaban con las de un enciclopedista.

Por otra parte, meditaciones de distinto orden, referentes a metodología histórica, me habían llevado desde antiguo a la convicción de que padecemos un grande error al interpretar las diferentes épocas humanas. Suponemos que lo diferente en ellas es el contenido de las almas—sus ideas sobre el mundo, sus principios de arte, sus normas morales. La verdad es que, más y antes que por los conte-

nidos, se diferencian las épocas por la estructura y funcionamiento de las almas. No sólo, pues, ha hecho y dicho y creído el hombre cosas diferentes, sino que él mismo ha sido otro en cada época. Y la historia no será una obra inteligente—lo que aún no es—mientras no se consiga reconstruir esa peculiaridad absoluta del modo de funcionar la psique humana en cada periodo. Del hombre del siglo XVIII nos separa, más que el credo cultural, el mecanismo psíquico. Somos aparatos distintos. Y claro está que, si tal disparidad existe entre nosotros y un tipo humano cronológicamente tan próximo como el de 1780, será enorme la divergencia entre nuestra contextura psíquica y la de un romano, un egipcio del antiguo Imperio o un pintor de la cueva de Altamira.

Estas dos series de pensamientos se trabaron íntimamente cuando oí que un psicólogo y psiquiatra suizo, Jung, hablaba de una «paleontología del alma» (1). Esta denominación parece implicar una sucesión de faunas psicológicas diferentes a lo largo de la evolución humana. Cada etapa histórica, como cada periodo geológico, produciría almas de anatomía diferente. Esta anatomía sería la normal en su época. Pero, como acontece con las especies animales, en toda época existirían individuos o grupos supervivientes de edades anteriores. Con una u otra abundancia o rareza, vivirían entre nosotros almas que en su decisiva y última estructura pertenecen a los estratos más diversos de la evolución psicológica. Es más: afinando la observación, se notaría tal vez que el número de almas perfectamente actuales es menor de cuanto pudiera presumirse. Ciertamente, serán en cada época las más numerosas; pero acaso no son más que lo estrictamente necesario para saturar el ambiente social, imponiéndole sus caracteres dominantes. El resto, que sería muy crecido, se compondría de almas lastradas en su subconsciencia por arcaísmos diversos. Y cabría entonces clasificar a éstas según el estrato de «geología» psíquica que les es propio.

Este pensamiento —hoy por hoy problemático— añadiría un nuevo principio al sistema de ideas que poco a poco nos van haciendo posible una historia inteligente, una historia con los ojos abiertos, que comprende los hechos que narra, y no ese viaje de sonámbulo

---

(1) No he podido encontrar en las obras de Jung esta expresión. Probablemente sólo la ha empleado en conversaciones, y por una conversación con el conde de Keyserling ha llegado hasta mí. De todas suertes, la idea de Jung diverge mucho de la que arriba insinúo. Para él, lo arcaico de las almas no sería el modo de ser, sino ciertos contenidos, residuo ancestral que la herencia psíquica conserva, más o menos, en todos los hombres.

que hace hoy el historiador atravesando ciego los siglos cargado de documentos, acémila filológica. Este principio formularía el constitucional anacronismo de toda sociedad humana, al hacer ver que buena parte de sus ingredientes son arcaicos y actúan disgregando toda posible unidad de espíritu, en muchos casos bajo una aparente coincidencia de ideas y caparazón. (¡Cuántas veces un cambio de instituciones representa o trae consigo la ascensión al dominio social de grupos, tal vez grandes masas, de almas extemporáneas, cuya supervivencia no se sospechaba!)

Para la ciencia del carácter, la idea no es tampoco desdeñable; ella nos llevaría a atribuir a cada una de esas almas un coeficiente determinado de arcaísmo.

Hace dos años hacía notar un antropólogo inglés que la casi totalidad de los crímenes con nota de crueldad cometidos en Inglaterra durante un largo periodo habían sido obra de individuos con fisonomía mongoloide. Es decir, que la crueldad parecía adscrita a almas residentes en cuerpos anatómicamente arcaicos con respecto al inglés normal. El indiscutible —*aunque enigmático*— paralelismo entre fisonomía y alma induce a atribuir el mismo carácter arcaico a la psique de esos criminales. Y, en efecto, el alma mongoloide, aún superviviente en las estepas del nordeste asiático, ha manifestado siempre una crueldad constitucional. Basta recordar el nombre tremebundo de Genghis-Khan y la descripción de sus huestes y campamento, hecha por los embajadores bizantinos.

De esta suerte, cuando de algún contemporáneo decimos que es un salvaje, tal vez decimos algo más real de lo que pretendemos. Y diríamos más verdad si la idea corriente del salvajismo fuese más exacta y completa. Porque es torpe, en efecto, no acordarse del salvaje más que cuando se habla de algún acto bestial. Del salvajismo, o llamándolo mejor, del primitivismo, es más característico que la bestialidad la concepción mágica del mundo, de la cual todos conservamos algún fragmento en nuestro fondo último. El idioma usual, con su perspicacia sorprendente, llama a esos residuos mágicos supersticiones; es decir, supervivencias psíquicas.

Pues bien; la fraseología representa uno de esos coeficientes de arcaísmo y denomina el tipo de mecanismo espiritual, de funcionamiento psíquico, que dominaba la vida europea especialmente en el siglo XVIII. Durante el XIX continúa, sin duda, ese predominio; pero en su transcurso asistimos al avance de otro tipo psicológico *fraseoclasta*, que poco a poco desaloja a su antagonista, y en nuestros días celebra su victoria. Este nuevo modo de ser se caracteriza por un afán

de buscar en todo la nuda realidad, aceptando con resuelto cinismo su eventual crudeza. No me parece inadecuado titular esta propensión con el nombre de sinceridad; pero entiéndase que ni empleo esta palabra en son de alabanza, ni la de fraseología con intención de vituperio. Se trata simplemente de dos modos de ser, cuya diferencia resalta al enfrontarlos uno con otro.

Para el fraseólogo, pensar y sentir era hacer espontáneamente, preconscientemente, el esfuerzo de ajustarse a un pensar y sentir genéricos que se consideraban como debidos. De esta manera, el individuo tendía automáticamente a instalarse y sumirse en un alma colectiva y como ejemplar —lo que Hegel llama el «espíritu objetivo»—. Por ejemplo, nos parece hoy increíble, pero es perfectamente verídico, que todavía hacia 1850 la poética vigente consideraba como uno de los atributos de la belleza artística «la unidad en la variedad». Pues bien: ante una obra de arte, nuestros bisabuelos se esforzaban dócilmente en descubrir si poseía, en efecto, esa unidad con variedad, y cuando la encontraban sentían la tranquila satisfacción que era para ellos el goce estético. El hecho de que en rigor su individual persona no hubiese gozado nada no importaba al caso. El goce estético no era para ellos un acontecimiento efectivo, que se produce o no en cada alma individual, sino, por el contrario, la tranquilizadora conciencia de haberse comportado según un tópico ordenaba. Y en esto, más que en el mismo goce estético, consistía su auténtico goce. La diferencia entre su organización y la nuestra radica precisamente en que para ellos era una delicia conformarse a un molde preexistente, mover su espíritu según la línea de una convención.

En una época de «sincerismo», los términos se invierten y se hace consistir el goce estético en el hecho bruto de que en este o en aquel instante nuestra alma individualísima se complazca. La relación con la belleza resulta así inmediata; no se establece indirectamente por el rodeo de previa coincidencia con una norma. Claro está que, en cambio, nos encontramos sometidos al azar de nuestro estado variable y no hay facilidad de concordancia con el prójimo. Cada cual va por sí directamente al arte; es la *acción directa* en estética.

La misma divergencia de actitud hallamos en el orden político. Cuando antaño alguien creía que las cosas de su país debían arreglarse de una cierta manera y se disponía a hacer política, este vocablo —«política»— despertaba en él un vuelo sagrado de «frases» normativas. Hacer política era actuar conforme a ciertos principios estables, era idear instituciones idealmente justificadas; en suma: prestar anuencia a determinados tópicos civiles. Ahora bien; el tópico o «frase», a

fuer de fórmula genérica, está hecho siempre desde un punto de vista impersonal, pensando en todos los prójimos. La cultura fraseológica fue, a la verdad, toda ella inspirada por un simpático deseo de convivencia con los demás, por una voluntad de contar con todos. Así, su máximo fruto fue el cosmopolitismo, la filantropía, el humanitarismo y el parlamentarismo.

Cuando se ha descubierto todo lo que en estas cosas hay de infusión fraseológica, de tisana doctrinal, y se retira de ellas nuestra adhesión, quedan en nuestra alma, solos, mondos y lirondos, nuestros apetitos, entre ellos el brutal capricho de que los asuntos del país se arreglen a nuestro gusto. Entonces decidimos imponerlo por el camino más corto, sin contar con los demás, sin buscarle la consagración en forma de principios, normas, instituciones. Como la estética, la política desemboca en el régimen de acción directa. Y en efecto; el día que se reconstruya la historia de los últimos veinticinco años, se verá que el tipo del alma sindicalista y su peculiar estilo «moral» fueron la primera y precursora manifestación de la época «sincera». Hoy la acción directa se ha extendido a todo. Lo indirecto, lo intermediario, lo convencional queda eliminado. Así, en el trato social se prescinde de la buena educación, que es un sistema de muelles y resortes convencionales intercalado entre los individuos para evitar o, cuando menos, retrasar el mordisco.

La sinceridad ha producido una espléndida nudificación de las cosas. Todo ha vuelto a estar en cueros, a no ser más que lo que es, a ostentar su forma efectiva; por lo tanto, a no ocultar cada una lo que tiene de fragmentaria, de parcial e insuficiente. En este sentido significa como un retorno al estado nativo, y es, sin duda, la condición para un rejuvenecimiento del mundo. Mas, por otra parte, la sinceridad abandona cada individuo a sí mismo, suprimiendo la intervención tutelar de «las frases». Y como la mayor parte de las gentes es incapaz de pensar y sentir si no repite «frases», el sincerismo causará por lo pronto, irremediablemente, un rebajamiento del nivel medio humano.

La nueva época comienza por un preludio de cinismo triunfante. Es probable que al amparo de éste se produzcan transitorias invasiones de almas fabulosamente arcaicas, de tipos humanos que desde hace mucho tiempo estaban soterrados socialmente, retenidos en los sótanos del cuerpo colectivo. Por los agujeros que dejan las «frases» ausentes ascenderán al haz de la vida pública, constituyendo lo que Rathenau llamaba una «invasión vertical de los bárbaros».

De todos modos, no es posible el paso atrás. No hay manera de

EL ESPECTADOR - VI

(1927)

DIOS A LA VISTA

En la órbita de la Tierra hay perihelio y afelio: un tiempo de máxima aproximación al Sol y un tiempo de máximo alejamiento. Un espectador astral que viese a la Tierra en el momento en que huye del Sol, pensaría que el planeta no había de volver nunca junto a él, sino que cada día, eviternamente, se alejaría más. Pero si espera un poco verá que la Tierra, imponiendo una suave inflexión a su vuelo, encorva su ruta, volviendo pronto junto al Sol, como la paloma al palomar y el *boomerang* a la mano que lo lanzó. Algo parecido acontece en la órbita de la historia con la mente respecto a Dios. Hay épocas de *odium Dei*, de gran fuga lejos de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo vienen sazones en que súbitamente, con la gracia intacta de una costa virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. La hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa: ¡Dios a la vista!

No se trata de beatería ninguna; no se trata ni siquiera de religión. Sin que ello implique escatimar respeto alguno a las religiones, es oportuno rebelarse contra el acaparamiento de Dios que suelen ejercer. El hecho, por otra parte, no es extraño; al abandonar las demás actividades de la cultura el tema de lo divino, sólo la religión continúa tratándolo, y todos llegan a olvidar que Dios es también un asunto profano.

La religión consiste en un repertorio de actos específicos que el ser humano dirige a la realidad superior; fe, amor, plegaria, culto. Pero esa realidad divina tiene otra vertiente, en la cual se prenden otros

actos mentales perfectamente ajenos a la religiosidad. En ese sentido cabe decir que hay un Dios laico, y este Dios, o flanco de Dios, es lo que ahora está a la vista.

Podrá sorprender esta periódica aparición y desaparición de la divinidad a quien crea que basta con que algo exista y sea visible para que nosotros lo veamos. No se advierte hasta qué punto es condición para que veamos unas cosas que nos ceguemos para otras. La mente humana es angosta; en cada momento caben en ella sólo algunos objetos. Si quisiéramos tener presentes todas las cosas visibles que hay ante nosotros en la habitación donde estamos, no lograríamos percibir ninguna. No podemos ver sin mirar, y mirar es fijar unos objetos con el rayo visual, desdeñando, *des-viendo* los demás. La mirada va dirigida por la atención, y el atender una cosa es, a la par, desatender otras. Como con la mirada acontece con toda nuestra mente. El foco mental ilumina un objeto gracias a que sumerge los demás en las tinieblas. No basta, pues, que algo se halle ante nosotros para que lo percibamos; es menester, además, que el órgano receptor lo busque y se acomode a él. El ojo se acomoda a la visión lejana o a la próxima, a lo que está a la derecha o a lo que está a la izquierda. Pero, a su vez, esta acomodación muscular de los ojos es consecuencia de la acomodación atencional de nuestra conciencia entera, órgano integral de la percepción.

Como un inmenso panorama se halla el Universo todo, patente siempre ante nosotros; pero en cada hora sólo una porción de él existe para nosotros. La atención del hombre peregrina como el reflector de un navío sobre el área inmensa de lo real, espumando de ella ahora un trozo, luego otro. Esa peregrinación del atender constituye la historia humana. Cada época es un régimen atencional determinado, un sistema de preferencias y de posposiciones, de clarividencias y de cegueras. De modo que si dibujamos el perfil de su atención habremos definido la época.

La que nos precede se caracterizó por un régimen atencional muy curioso, que puede resumirse bajo el nombre de «agnosticismo». Para sí misma y con suma complacencia forjó esta denominación. Es, por lo pronto, gracioso el sentido negativo del vocablo. Equivale a llamarse No-Pedro o No-Juan. Y, en efecto: agnóstico significa «el que no quiere saber ciertas cosas». Se trata, por lo visto, de un alma que antepone a todo la cautela y la prudencia: al emprender, el evitar; al acertar, el no errar. Y el caso es que las cosas cuya ignorancia complace al agnóstico no son cualesquiera, sino precisamente las cosas últimas y primeras; es decir, las decisivas.

Hoy empieza ya a sernos difícil revivir parejo estado de espíritu. Porque la actitud del agnóstico no consiste en proclamar la realidad inmediata y «positiva» como la única existente —cosa que no tendría sentido—, sino al contrario: reconoce que la realidad inmediata no es la realidad completa; que más allá de lo visible tiene que haber algo, pero de condición tal, que no puede reducirse a experiencia. En vista de ello, vuelve la espalda al ultramundo y se desentiende de él.

La consecuencia de ello es que el paisaje agnóstico no tiene últimos términos. Todo en él es primer plano, con lo cual falta a la ley elemental de la perspectiva. Es un paisaje de miope y un panorama mutilado. Se elimina todo lo primario y decisivo. La atención se fija exclusivamente en lo secundario y flotante.

Se renuncia con laudables pretextos de cordura a descubrir el secreto de las últimas cosas, de las cosas «fundamentales», y se mantiene la mirada fija exclusivamente en «este mundo». Porque «este mundo» es lo que queda del Universo cuando le hemos extirpado todo lo fundamental; por tanto, un mundo sin fundamento, sin asiento, sin cimiento, islote que flota a la deriva sobre un misterioso elemento.

El hombre agnóstico es un órgano de percepción acomodado exclusivamente a lo inmediato. Nos aclaramos tan extraño régimen atencional comparándolo con su opuesto: el gnosticismo. El hombre gnóstico parte, desde luego, de un profundo asco hacia «este mundo». Este tremendo asco hacia todo lo sensible ha sido uno de los fenómenos más curiosos de la Historia. Ya en Platón se nota la iniciación de tal repugnancia, que va a ir subiendo como una marea indominable. En el siglo I, todo el Oriente del Mediterráneo está borracho de asco a lo terrenal, y busca por todas partes, como una bestia prisionera, el agujero para la evasión. Las almas tienen una acomodación a lo ultramundano, sorprendente por lo extremada y lo exclusiva. Sólo existe para ellas lo divino; es decir, lo que por esencia es distante, mediato, trascendente. El asco hacia «este mundo» es tal, que el gnosticismo no admite ni siquiera que lo haya hecho Dios. Así, una de las figuras más admirables del cristianismo naciente, Marción, se obstina en afirmar que el mundo es obra de un ente perverso, gran enemigo de Dios. De aquí que la verdadera creación del verdadero Dios sea la «redención». Crear fue una mala acción; lo bueno, lo divino es «descrear»; esto es, redimir.

El paisaje gnóstico es inverso del «positivista». Se compone únicamente de últimos términos, no tiene plano inmediato; es, por esencia, un mundo «otro». Por eso, mientras la palabra del agnóstico es «experiencia» —lo que quiere decir atención a «este» mundo—,

el vocablo del gnóstico es «salvación», lo que quiere decir fuga de éste y atención al otro.

Frente a estas dos preferencias antagónicas e igualmente exclusivas cabe que el atender se fije en una línea intermedia, precisamente la que dibuja la frontera entre uno y otro mundo. Esa línea en que «este mundo» termina, le pertenece, y es, por tanto, de carácter «positivo». Mas a la vez, en esa línea comienza el ultramundo, y es, en consecuencia, trascendente. Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios.

Noviembre 1926.

SOBRE EL FASCISMO

Sine ira et studio.

I

CONTORNO Y DINTORNO

Amigo Corpus Barga: concluye usted su viaje a través del fascismo con la sugestiva nota que publicaba *El Sol* bajo la muestra «La rebelión de las camisas». Esta nota es la más sugestiva, porque consiste en una interrogación. ¿Qué es el fascismo? —pregunta usted—. Ahora bien, el signo de interrogación dibuja sobre el papel un lazo de gaucho tendido hacia los pies de todos los incautos descifradores de enigmas. Como usted sabe muy bien, yo pertenezco modestamente a este gremio, cuyos máximos representantes han sido siempre los cuadradores del círculo y los cazadores de esfinges. No logro, pues, reprimir mi instinto de interpretación y dejo complacido que el lazo de su pregunta haga presa en mí, a pesar de que no he estado en Italia hace muchos años y poseo muy pocos datos sobre el fascismo. Todo será que me equivoque una vez más. Pero el ideólogo no debe temer la posibilidad del error, como al buen guerrero no le causa sorpresa la herida.

El fascismo tiene un cariz enigmático, porque aparecen en él los contenidos más opuestos. Afirma el autoritarismo, y a la vez organiza la rebelión. Combate la democracia contemporánea y, por otra parte, no cree en la restauración de nada pretérito. Parece proponerse la forja de un Estado fuerte y emplea los medios más disolventes, como si fuera una facción destructora o una sociedad secreta. Por cualquier parte que tomemos el fascismo hallamos que es una cosa, y a la vez la contraria, es *A* y no *A*. Pero esto no es una condición extraordinaria que sea peculiar al fascismo. Todas las cosas reales son contradictorias si se las analiza un poco. Como dice

Ulrico de Hutten de sí mismo en el drama romántico que lleva su nombre:

Yo no soy un libro hecho con reflexión;
yo soy un hombre con mi contradicción.

Por esto son problemas, cuestiones, todas las cosas. El problema es la contradicción. Ser *A* o no ser *A;* he aquí el problema. *To be or not to be; that is the question.* El ejemplo escolar lo declara luminosamente: el palo sumergido en el agua, a los ojos es quebrado, y es recto al tacto. Cómo ambos atributos coliden radicalmente, resultará que se anulan, es decir, que la verdad del palo está más allá de sus manifestaciones antagónicas.

Lo propio acontece con el fascismo. Entre las definiciones de él que usted cita, encuentro una sobremanera modesta que pone usted en boca de los profesores a la alemana. Según ella, el fascismo «es un fenómeno histórico». ¿Por qué la desdeña usted tanto? No puede decirse menos del fascismo; pero, al menos, eso que se dice es indubitable. El fascismo es un fenómeno histórico, como el palo quebrado es un fenómeno óptico. Y ocurre con todo fenómeno, que su verdadera naturaleza está fuera de él, detrás de él. Los fenómenos o apariencias son el vocabulario que lo real adopta para hacer su presentación. La luz que vemos es un lenguaje biológico que han aprendido las fuerzas electromagnéticas para entenderse con nosotros. Parejamente, el fascismo, lo que dicen y hacen los fascistas, lo que ellos creen ser, no constituye su verdadera realidad. En cada fenómeno colaboran todos los demás. Por esta razón es ilusorio buscar en él sólo su auténtico sentido. Un grupo político no es más que una palabra suelta, y sólo adquiere una significación completa cuando se reúne a las palabras de los otros grupos y se integra la frase histórica.

Una de las paradojas más inevitables es que en la batalla, el vencedor, para vencer, necesita que el vencido le ayude. Es una abstracción hablar de la fuerza de un ejército. La fuerza de un ejército depende de la del otro, y uno de sus ingredientes es la debilidad del enemigo. Cabe decir que la mitad de nuestro ser radica en lo que sean los demás, y no se debiera olvidar que nuestro perfil depende en buena parte del hueco que los demás nos dejen.

En rigor, todo perfil es doble, y la línea que lo dibuja es, más bien, sólo la frontera entre ambos. Si de la línea miramos hacia dentro de la figura, vemos una forma cerrada en sí misma, a lo que podemos llamar un dintorno. Si de la línea miramos hacia fuera,

vemos un hueco limitado por el espacio infinito en derredor. A esto podemos llamar el contorno.

Sin contorno no habría dintorno, y por esta razón no puede definirse claramente un fenómeno histórico, si, después de decir lo que él es, no añadimos lo que es su ambiente.

Hay casos en que basta con enunciar el dintorno de un movimiento político. En las épocas normales y bien constituídas, la realidad histórica se ha creado un vocabulario de apariencias que expresa adecuadamente su oculta intimidad. Así, hace cincuenta años, los llamados liberales eran, en efecto, liberales, y conservadores los conservadores. Pero en otras épocas —y a ellas pertenece la actual—, la realidad histórica ha cambiado sin haber conseguido aún crear su nuevo lenguaje. Entonces, las apariencias son forzosamente equívocas y, en vez de constituir un idioma que expresa directamente la realidad, se traban en un jeroglífico que la oculta.

El fascismo y los productos similares de otras fábricas aparecen de hecho combatiendo las fuerzas que solían llamarse liberales y democráticas. Pero a nadie sorprende que éstas sean atacadas, puesto que no han dejado de serlo nunca. Recuerde cada cual sus primeras impresiones en la hora de explotar el fascismo o sus congéneres, y advertirá que la sorpresa, antes que a éstos, se dirigía a la conducta de aquellas otras fuerzas. Al preguntarnos qué es el fascismo, la primera contestación que todos nos hemos dado era una segunda pregunta: «¿qué hacen los liberales, los demócratas?» Como si cierto instinto intelectual nos hiciera sospechar que la clave de la situación, lo esencial del fenómeno, el síntoma más original, no estaba tanto en la acción del fascismo como en la inacción del liberalismo. Nuestra atención transitaba instintivamente del dintorno al contorno.

El caso no tiene nada de insólito. Yo le diría a usted que esta necesidad de definir un movimiento político más por su contorno que por su dintorno no la he sentido por primera vez con ocasión del fascismo, sino mucho antes, bajo el influjo de determinadas lecturas históricas. Se trata de una experiencia que cualquiera puede hacer sin gran dificultad. Léase un libro sobre historia romana. El lector advertirá que más o menos va entendiendo el desarrollo de los sucesos hasta llegar al año 70, antes de Cristo, que es, próximamente, la época en que aparece Julio César. En aquel punto empiezan a ponerse oscuras las cosas. Y, sin embargo, es el período de toda la historia romana que ha llegado a nosotros con mayor número de datos. Podemos reconstruir casi día por día la serie de los aconteci-

mientos con palabras de sus propios actores. No obstante, no acertamos a comprender por qué avanza, de triunfo en triunfo, el movimiento representado por César.

La dificultad que hallamos es idéntica a la que sentimos ante el fascismo. Más que triunfar César sobre los demás, nos parece que son los demás quienes dejan triunfar a César. Al verle prescindir, una tras otra, de las instituciones establecidas, no podemos menos de preguntarnos que hacían los republicanos, o, mejor dicho, por qué no hacían nada los republicanos. Pues en ningún momento vemos que la situación de César sea, por sí misma, suficientemente sólida. Al contrario, nos parece constantemente en peligro y como en el aire. Cuando intentamos hacer balance de las fuerzas positivas con que contaba, aunque no las juzguemos desdeñables, no nos bastan para explicar su victoria.

No quiero decir con esto que la época de César sea como la nuestra. No creo que las épocas históricas puedan nunca identificarse. Pero sí pienso que el tiempo de César y el nuestro tienen algunos factores comunes, nada vagos, sino, por el contrario, muy concretos, al lado de otros completamente opuestos. De aquí que sea útil comparar, no ambas épocas, sino estrictamente ese grupo de factores comunes a una y a otra. Para darle un nombre, podría decirse: fascismo y cesarismo tienen, como supuesto común, el previo desprestigio de las instituciones establecidas.

Sobre este desprestigio, que no es exclusivo a Italia, se ha hablado mucho, pero sin reconocerle la debida importancia. Se supone que es un hecho superficial, transitorio, originado en abusos particulares de estos o de los otros hombres encargados de ejercer los diferentes poderes, de suerte que una simple corrección de tales abusos traería nueva autoridad y como virginidad a los usos.

Yo creo, por el contrario, que se trata del síntoma más grave en toda la vida pública contemporánea. Procede de modificaciones radicales en las ideas y los sentimientos del europeo, y él va a ser el agente secreto de todo el largo proceso en que ahora ingresan las naciones continentales, quién sabe si también Inglaterra.

De todos modos, no se aclara suficientemente un movimiento político de alto bordo mientras no se encuentra un hecho lo bastante radical y subterráneo para que puedan derivarse de él a un tiempo la fisonomía de ese movimiento y la de sus contrarios. Todos los fenómenos de una época son hermanos uterinos, aunque sean hermanos enemigos. Y es preciso explorar hasta que hallemos su común cuenca maternal.

II

ILEGITIMIDAD

No creo, pues, que lo más interesante del fascismo se haga patente cuando se le mira por dentro. Por su dintorno, el fascismo es un partido autoritario, como lo son otros muchos; confusamente antidemocrático, como lo venían siendo todas las derechas e izquierdas extremas; nacionalista, como otra media docena de grupos, y revolucionario, como los comunistas, socialistas, realistas, carlistas, etc. Es más interesante la fisonomía que el fascismo presenta cuando se le mira desde fuera y se atiende exclusivamente a lo que de hecho es, no a la canción interior que él canta. Entonces vemos destacar dos caracteres, uno de los cuales, el más importante, no he visto que haya sido suficientemente subrayado. Estos caracteres son la violencia y la ilegitimidad. De ambos, es el primero consecuencia del segundo, y sólo en unión con éste adquiere un significado peculiar. Porque la violencia venía siendo predicada por otros partidos y, más o menos, ejercida a su hora por casi todos.

En cambio, es el fascismo ilegítimo, cabría decir ilegitimista, en un sentido privativo, verdaderamente extraño y casi paradójico. Todo movimiento revolucionario se adueña del poder ilegítimamente; pero lo curioso en el fascismo es que, no sólo se adueña del poder ilegítimamente, sino que, una vez establecido en él, lo ejerce también con ilegitimidad. Esto le diferencia radicalmente de todos los demás movimientos revolucionarios. Quien no advierta la importancia de este síntoma no podrá, a mi juicio, hacerse cargo del significado genuino que el fascismo tiene como fenómeno histórico, y tenderá deplorablemente a emparejarlo con otros hechos contemporáneos, sobremanera heterogéneos. Así, el señor Cambó, en su reciente libro *En torno al fascismo*, comienza por aproximar —siguiendo el declive mental más próximo— fascismo y bolchevismo. Esto es un desliz que luego prácticamente rectifica el señor Cambó, renunciando a extraer ninguna consecuencia útil de ese paralelismo, en su análisis del hecho italiano.

Por mi parte, desde que el bolchevismo apareció he sostenido que se trata de un movimiento completamente inconexo con la política europea, específicamente ruso, en la medida en que Rusia

no es Europa, y donde sólo hay de europeo cierto repertorio de teorías; tal vez fuera mejor decir de terminologías.

El bolchevismo, como todos los movimientos propiamente revolucionarios, tritura ilegalmente un estado legal a fin de instaurar otro. Sus partidarios creen ejercer hoy el poder en nombre de una legitimidad fundada en razones jurídicas, tan firmes como las que más, las cuales, a su vez, se presentan sostenidas por toda una ética y aun por toda una concepción del universo. El Gobierno soviético usa de la violencia para asegurar su derecho; pero no hace de aquélla su derecho.

Por el contrario, el fascismo no pretende instaurar un nuevo derecho, no se preocupa de dar fundamento jurídico a su poder, no consagra su actuación con título alguno ni teoría ninguna política. Mussolini ha procurado conservar el aparato parlamentario, pero no con ánimo de fingir una legitimidad para su magistratura. Siempre ha hecho constar que conservaría el Parlamento mientras fuese dócil. Le sirve, pues, para obtener una continuidad administrativa, no un nexo jurídico con principios constitucionales de legalidad. La legitimidad es la fuerza consagrada por un principio. El fascismo gobierna con la fuerza de sus camisas —las 300.000 camisas de fuerza—, y cuando se le pregunta por su principio de derecho, señala sus escuadras de combatientes. La camisa negra, o CN, es como el HP, o caballo de fuerza, la unidad dinámica de la política italiana, pero no un principio de derecho político. No pretende el fascismo gobernar con derecho; no aspira siquiera a ser legítimo. Esta es, a mi juicio, su gran originalidad, por lo menos su peculiaridad; yo añadiría: su profundidad y su virtud.

Ahora se comprende el papel singularísimo que representa la violencia fascista y que la diferencia de las demás. En el fascismo, la violencia no se usa para afirmar e imponer un derecho, sino que llena el hueco, sustituye la ausencia de toda ilegitimidad. Es el sucedáneo de una legalidad inexistente. Y esto, rigorosamente entendido. Porque no se trata tampoco de que el fascismo caiga en la trivialidad de decir: la violencia, la fuerza es derecho. Esta afirmación es, nadie lo ignora, una de tantas teorías jurídicas, uno de tantos principios legitimadores. Lo que otorga un altísimo rango como síntoma histórico al hecho italiano es que nos presenta el gobierno de un poder ilegítimo «como tal». Toda preocupación por consagrar mediante un derecho el ejercicio del poder está sustituida por la mera declaración de un motivo: «hay que salvar a Italia». Y esto, que baste un motivo, que no haga falta ni siquiera la pretensión de un derecho

para que un partido triunfe y se afirme y sea aceptado de hecho por una nación contemporánea, es, cuanto más se mira, lo sorprendente, lo sintomático, lo esencial del fascismo como fenómeno histórico.

Porque venimos de una época —dos siglos— que se caracterizaba por todo lo contrario; una edad dotada de la más extrema hiperestesia jurídica; un tiempo de fervor, casi de misticismo legalista; la etapa humana que ha vivido más intensamente del «constitucionalismo», es decir, del legitimismo.

Todos los demás rasgos del fascismo se encuentran repetidos en ese pasado de dos centurias; sólo éste es completamente nuevo. Pues el propio anarquismo del siglo XIX, que niega la ley, el principio de constitución, la «arquía», la niega a su vez por razones y por principios morales y políticos; es decir, consagra y legitima teóricamente su legitimismo.

Por ser tan inaudito el hecho del triunfo fascista —que significa el hecho de la «ilegitimidad constituida, establecida» —es por lo que instintivamente nos preguntamos: ¿Cómo las demás fuerzas sociales, que han sido hasta ahora entusiastas de la ley, no logran oponerse a esa victoria del caos jurídico? Y una respuesta se incorpora, espontánea, en nuestra mente: «Por la sencilla razón de que hoy no existen fuerzas sociales importantes que posean vivaz ese entusiasmo»; o, lo que es lo mismo, porque hoy no existe en las naciones continentales ninguna forma de legitimidad que satisfaga e ilusione a los espíritus. No es dudoso que en el momento que aparezca un nuevo principio de ley política capaz de entusiasmar sin vacilaciones a un grupo social, el fascismo se evaporará automáticamente. Esto nos aclararía de un golpe la paradójica situación. Si nadie cree firmemente en ninguna forma política legal, si no existe ninguna institución que enardezca los corazones, es natural que triunfe quien francamente se despreocupa de todas ellas y va derecho a ocuparse de otras cosas. Entonces resultaría que la fuerza de las camisas fascistas consiste más bien en el escepticismo de liberales y demócratas, en su falta de fe en el antiguo ideal, en su descamisamiento político. Y la ilegitimidad extraña que practica el fascismo sería, pura y simplemente, un signo de que la sociedad entera se halla exenta de normas legítimas. Su triunfo se debería, pues, a que representa con sinceridad y energía la realidad total del espíritu público. La gran política, decía Fichte, consiste sólo en «expresar lo que es», en dar forma externa a la profunda realidad oculta en los corazones. Con unos u otros aditamentos o reservas, hoy todo el mundo presiente que las «formas establecidas» de democracia y liberalismo han dege-

nerado hasta convertirse en meros vocablos. El fascismo ha tenido la resolución de declarar ese secreto y comportarse en consecuencia. Por eso ha vencido. En otro lugar de la historia hallaremos una declaración idéntica que produjo un resultado semejante.

Y si se mira la Europa continental, se advierte que el poder legítimo está, dondequiera, apoyado en telarañas y a merced del primer puño ilegítimo que quiera dar al traste con él.

Ante pareja situación, se me antoja que es igualmente inepto entonar elegías patéticas en honor de la legitimidad difunta como, en nombre de un falso realismo político, consagrar la fuerza, el hecho, como la auténtica legitimidad. El verdadero realismo desdeña los místicos formalismos, pero, a la vez, se abstiene de divinizar los hechos. El culto al hecho es una idolatría, un formalismo como cualesquiera otros. Al temperamento realista le importa sólo abrir bien los ojos para intentar sorprender el maravilloso enigma de la realidad y extraer de lo que averigüe hoy fértiles sugestiones para mañana.

Una consideración realista de esta clase es la que nos descubre, bajo el ademán afirmativo del fascismo su carácter predominantemente negativo. Su aparente fuerza consiste realmente en la debilidad de los demás.

Así se explica que, siendo por completo dueño del presente, tenga el fascismo que vivir al día y a nadie se le ocurra verlo proyectado sobre el futuro. Ni siquiera teóricamente conseguimos imaginar una forma futura y estable de organización política derivándose de él. Es un resultado y no un comienzo, una táctica y no una solución.

El fascismo y sus similares administran certeramente una fuerza negativa, una fuerza que no es suya —la debilidad de los demás. Por esta razón son movimientos esencialmente transitorios, lo cual no quiere decir que duren poco.

Esta manera de interpretar el caso italiano nos evita caer en un error que hoy veo aceptado por casi todo el mundo. El hecho de que en Rusia y en Italia un grupo reducido de ciudadanos se haya apoderado de la gobernación, ha sido ocasión para que, generalizando, se diga que la historia política es siempre obra de minorías resueltas y compactas. Con esto se quiere insinuar que un puñado de hombres decididos puede siempre hacerse dueño del poder público. Me sorprende que el propio señor Cambó haya acogido tambien, sin la oportuna cautela, este lugar común de reciente forja. Porque tal pensamiento es falso. Precisamente en la vida política no pueden nunca alcanzar un triunfo normal las minorías. Para vencer tienen

que convertirse, de uno u otro modo, en mayorías. En la política decide siempre el torso social y ejerce el poder quien logra representarlo. Cabe, sin duda, un golpe de mano, una sorpresa, que entregue el Estado efímeramente a unos aventureros, los cuales concluyen pronto en la horca.

Pero bolchevistas y fascistas —que sólo en esto se parecen— no son unos aventureros.

El papel en política de las minorías coherentes es cosa más complicada que todo eso. Sin ellas no puede existir un vigoroso organismo de Estado; pero ellas no se bastan para crearlo o manejarlo. Sólo puede imaginarse una situación en que, efectivamente, a un puñado de hombres le es fácil adueñarse del poder público: cuando éste es *res nullius*, cuando el resto del cuerpo social no se siente solidario de él, cuando nadie estima las instituciones vigentes. Entonces, claro está, cualquiera que tenga alguna resolución y no se ande con miramientos podrá echar mano de un Gobierno que todos, en rigor, han desamparado. Pero esto nos lleva a una regla contradictoria de la que el susodicho lugar común formula; basta que una minoría resuelta se haga dueña del poder público para poder afirmar que la vida política en ese país atraviesa una etapa de gravísima anormalidad. Cuando más indómito vea al fascismo ejercer la gobernación, peor pensaré de la salud política de Italia. No hay salud política cuando el Gobierno no gobierna con la adhesión activa de las mayorías sociales. Tal vez por esto la política me parece siempre una faena de segunda clase.

Febrero 1925.

DESTINOS DIFERENTES

Un análisis apretado de la situación actual italiana en comparación con la española permitiría formar dos listas: una, de los atributos en que ambas coinciden; otra, de aquellos en que divergen. El resultado sería, sobre instructivo, útil, porque contribuiría a prevenir el futuro. Es lo más probable que en ese futuro se acentúe la divergencia entre los destinos de una y otra nación que un momento han podido parecer coincidentes. Una grande razón hay para ello: la diferencia profunda entre el alma italiana y la española, e importa mucho que los gobernantes no la echen en olvido si quieren evitarse sorpresas. Si de esta suerte tomamos a larga distancia una vista del alma italiana y del alma española, nos encontraremos sorprendidos por su radical diferencia. Son los dos pueblos más viejos de Europa, batidos por las mismas olas, trabados históricamente en tratos seculares, y, sin embargo, el *ethos* del uno es casi opuesto al del otro. Siento emplear el vocablo *ethos*, que es demasiado académico para no ser desagradable. Pero urge inculcarlo en el uso banal, porque, de una parte, no es fácil sustituirlo, y de otra, se refiere a cuestiones sobre que cada día será forzoso hablar más. Entiendo por *ethos*, sencillamente, el sistema de reacciones morales que actúan en la espontaneidad de cada individuo, clase, pueblo, época. El *ethos* no es la ética ni la moral que poseamos. La ética representa la justificación ideológica de una moral, y es, a la postre, una ciencia. La moral consiste en el conjunto de las normas ideales que tal vez aceptamos con la mente, pero que a menudo no cumplimos. Más o menos, la moral es siempre una utopía. El *ethos*, por el contrario, vendría a ser como la moral auténtica, efectiva

y espontánea que de hecho informa cada vida. En este sentido el *ethos* de una clase social, del militar, por ejemplo, es diferente del *ethos* del intelectual o del industrial, y, sin embargo, sobre todos ellos impera —idealmente— una sola y misma moral.

Frente al español se caracteriza el *ethos* italiano —para escoger una nota entre muchas— por una evidente preferencia de cuanto en la vida es exteriorización. El italiano tiene el genio plástico. En lo estético y en lo social. Cultiva el gesto, la actitud, la vertiente de sí mismo que da al prójimo. Se complace en las formas opulentas. Él dio al catolicismo su magnificencia ornamental y suscitó en los lienzos del Renacimiento aquel espléndido boato de fiesta. Siente, en efecto, la vida como fiesta, ceremonia, solemnidad y carnaval. En arte es el único pueblo europeo que ha cultivado el desnudo (en el estilo francés, la mujer no se desnuda para el arte, sino con fines ulteriores). El *ethos* español parte de preferir lo interno. Es sorprendente que, siendo meridional, sea tan reconcentrado. No es sensual ni ostenta el desnudo. Sus fiestas son de escasa apariencia —las fiestas negras de Vasconia y Castilla—, y la gracia evidente que rezuman es, en efecto, zumo, exhalación de una intimidad, alma que se escapa, no carne que se exhibe. Una excepción hay en todo esto: la zona levantina, que en muchas cosas se parece más a Italia que al *hinterland* ibérico.

Otra diferencia paralela encuentro en un orden que tiene importancia decisiva para los destinos políticos de ambos pueblos. El italiano antepone la vida pública a la vida privada. Siempre ha sido así. En la Edad Media, cuando el resto de Europa conoce apenas otra cosa que relaciones privadas, las pequeñas villas italianas retiemblan del foso a la almena, estremecidas por la vida pública. Dante, que viaja por las postrimerías, que desciende al Infierno y se desliza en el Empíreo, arrastra un equipaje compuesto casi exclusivamente de pasiones políticas. De aquí que haya sido tan frecuente en la historia italiana la violencia pública.

En España ha acontecido siempre lo inverso. La razón de Estado ha solido detenerse con tacto sorprendente ante el hombre privado. Ahora bien: la violencia política consiste precisamente en que el Estado constituido o la organización revolucionaria atente a lo privado del individuo —su vida, su libertad corporal, su hacienda, su honor. A esta propensión del *ethos* español se debe que no haya habido revoluciones; pero, a la par, que no haya habido tiranías. Cuando en Barcelona comenzaron a producirse crímenes políticos de especie cruenta, la nación sintió tan grande repugnancia que hizo

posible el golpe de Estado. Viceversa: un Gobierno de fuerza que ejercitase ésta resueltamente, que empezase a violar la existencia privada de los ciudadanos, suscitaría en el país la misma reacción. Así somos. Anteponemos lo privado a lo público. Esto traerá consigo algunos inconvenientes, pero también los trae —y terribles— el *ethos* contrario.

Nos repugna la tragedia política. Nos repugna que para obtener ciertos resultados de carácter público —por ejemplo: constituir un Estado fuerte y rigoroso— se cometan crueldades con las gentes, vejándolas, castigándolas, atropellándolas. Por esto, a mi juicio, es poco verosímil un fascismo español. ¿Y no es ello una superioridad de nuestro *ethos?* ¿No es algo finamente profundo, exquisitamente humano, esta ironía ante lo público, cuando lo público quiere, haciendo de atroz Moloch, engullirse lo privado? Bien está el deseo entusiasta de edificar un Estado magnífico. Yo espero que ha llegado en España el momento de intentar esa ingente creación. Pero con delicada voluntad de evitar toda falta de mesura. La vida es antes y más hondamente vida privada que vida pública. Supeditar por completo aquélla a ésta es una perversión y un error.

Un alma que sin protesta ni nostalgia acepta la absorción completa de lo privado por lo público, nos parece —y con razón— una supervivencia de otros tiempos menos sensibles y maduros. En efecto, el alma italiana es un alma «antigua». El griego y el romano sentían así. Por eso en su historia el crimen es habitual. El individuo no tiene valor como ente privado. Por lo mismo, no tiene derechos. El Estado los asume todos. Cuando Cicerón, ante el *crescendo* tiránico de César, gime por la *libertas* perdida, su idea de libertad no tiene nada que ver con la nuestra. Libertad quiere decir, para él, estrictamente, vigencia de las instituciones establecidas. Pero estas instituciones negaban toda libertad al individuo, al hombre privado. El poder público no tenía límites. La libertad romántica —la europea, que brota en la Edad Media y no en 1789, como una noción superficial supone— implica la resolución de poner coto al poder público, de limitarlo, abriendo un amplio margen del derecho al hombre privado como tal.

En España, sólo el levantino posee algunos rasgos de alma «antigua». Los demás preferimos a la tragedia política una suave e irónica familiaridad. Si no fuese así, piense el lector las consecuencias a que el resto de los atributos españoles nos hubiesen llevado. Porque somos frenéticos, fanáticos en nuestra intimidad. Si no existiese en nosotros, como compensación, el asco a usar de la política para

aplastar a los enemigos, la historia de España habría sido la más sanguinolenta del mundo.

Este sentimiento de que la gobernación es un ejercicio de suavidad, una operación más bien patriarcal, me parece una exquisita virtud de nuestra alma vieja, que no hay razón para extirpar. La violencia continuada, aunque la ejecute el Estado, revela cierta propensión criminosa en el *ethos* social de que emana. Esta atmósfera de criminosidad nativa llega a nosotros, en bocanadas, apenas abrimos un libro de historia antigua.

Admiro mucho a Italia, pero no admiro su genio gesticulante y su política violenta. Prefiero el destino español, más delicado y más humano que no hace del Poder público un ídolo y se opone resueltamente a que el Estado machaque a los ciudadanos.

Julio 1926.

EN EL DESIERTO, UN LEÓN MÁS

En abril último apareció en algunos periódicos la noticia. La Esfinge, por fin, se había desperezado, sacudiendo el enterramiento en la arena donde había permanecido quieta durante milenios. La obra enorme se debe a la Dirección de Arqueología del Estado egipcio, y ha sido dirigida por Baraize. Durante cinco meses —de octubre 1925 a 1 de marzo 1926— han trabajado 1.100 obreros en el desplazamiento de 50.000 metros cúbicos de arena desértica. Al remover el desierto se ha dado con un ejemplar de su fauna normal: ha aparecido entero el león, de quien sólo conocíamos la testa antropomorfa emergiendo curiosa y sonriente, excesiva y rosada, junto a las pirámides. Era aquel paisaje el más viejo que conservaba la retina humana; ya recuerdan ustedes aquel paisaje de Gizeh donde iban en asnos las inglesas victorianas con un *salakof* en la cabeza, y en el *salakof* un largo velo verde. Aquel paisaje tan antiguo —cabeza hierática de esfinge, pirámides en fila— era un paisaje cubista.

Ahora ha cambiado, y es preciso rectificar la habitual imagen que tenemos todos incrustada en la retina. Bajo la testa enigmática ha aparecido el león. Se ha usado, al fin, la receta para cazar leones que proponía hace muchos años un periódico humorista de Alemania, las *Fliegende Blätter:* «Tómese un desierto, hágasele pasar por un colador; la arena caerá por los agujeros y el león quedará dentro».

El león es el rey del desierto, y como los antiguos eran más blandos que nosotros a la solicitación de las metáforas, quisieron que sus reyes fuesen, a su vez, leones, y así esta esfinge, perpetuamente

acurrucada, en actitud de empollar no se sabe qué ardientes destinos, es el retrato de Kefren, Faraón que construyó la segunda pirámide.

Para muchos, esta exhumación ha sido un desencanto, el desencanto precisamente que el cubismo aspira a evitar. La tradicional figura de la Esfinge, con su aire de degollada sobre el área tórrida, era demasiado injustificada e incomprensible para que nadie le pidiese verosimilitud. Ahora ha vuelto a ser razonable, instalando sus hombros sobre un cuerpo de león, que inevitablemente trae a la mente la forma natural del felino. Parece ser que los brazos, con garras, de la bestia pétrea son demasiado cortos y hacen mal. He ahí un ejemplo de la imprudente alusión a lo real que comete siempre el naturalismo. Despierta en nosotros recuerdos de la vida, en vez de hipnotizarnos y arrancarnos de ella en éxtasis y vaga emigración a ultranza. Ante la obra naturalista quedamos escindidos, disociados en dos personalidades con intereses opuestos: la que pretende absorberse en la obra de arte y la que vive en lo real y sabe cómo son las cosas de este mundo. Dicho de otro modo: miramos el cuadro o la escultura *in modo recto;* pero a la vez miramos con el rabillo del ojo, *in modo obliquo*, la realidad que pretende copiar. Esta duplicidad de nuestra atención nos impide ser absorbidos plenamente por la belleza, ser asuntos en ella y caer en trance estético. Yo creo que, por el contrario, la obra de arte se logra en la medida que consiga anestesiarnos para la realidad.

Más interesante que la estimación estética de la Esfinge reintegrada me parece subrayar el hecho de que es ésta la tercera vez que ha sido extraída de la arena. Nave surta en la inquietud voraz del desierto, ha naufragado ya tres veces entre tolvaneras, y nada nos permite asegurar que no desaparezca de nuevo. Es más: con cierta probabilidad, podemos aventurarnos a sospechar hacia cuándo será de nuevo desenterrada. Vea el lector los motivos que tengo para este audaz vaticinio.

La Esfinge fue construida «poco» tiempo después del año 3000 antes de Jesucristo. En 1420, antes de Jesucristo, reinando Thutmosis IV, tuvo que ser reconquistada al desierto. Por segunda vez se la libertó en tiempos del Imperio romano, es decir, hará unos mil seiscientos años. Esto quiere decir que entre las sucesivas reapariciones de la Esfinge han mediado siempre unos dieciséis o diecisiete siglos. ¿Es puro azar este ritmo, este *tempo* del pulso arqueológico? Spengler vería en el dato una comprobación de sus ideas. Porque, en efecto, la época de Thutmosis, la época helenístico-romana y la nuestra muestran no pocas homologías. El acto de excavar en busca

de lo arcaico no es una operación casual. Obedece a determinada inspiración, a un afán arqueológico que supone cierta disposición del alma humana, la cual, a su vez, no se da sino en ciertos climas históricos. Diríase que cada dieciséis o diecisiete siglos, el hombre, indefectiblemente, vuelve a ser arqueólogo.

¡Pulso misterioso de la historia! ¡Bajamar y pleamar de la memoria! ¡Tiempos de obliviscencia a que siguen épocas de reminiscencia! Siempre me ha conmovido esa actitud del hombre de espaldas al paisaje viviente, inclinado sobre la tierra, cavando en ella a la pesquisa de otro paisaje subterráneo, con ánimo de traerlo al haz del presente. Es una actitud idéntica en símbolo a la que adoptamos para apresar bajo el área de nuestra conciencia actual algún recuerdo arisco, perdido en la entraña oscura del alma. También entonces nos volvemos de espaldas a la actualidad, como si no nos bastase la superficie de la existencia, que es presente, y requiriésemos una vida gruesa, con espesor, con profundidad.

Ello es que las tres épocas afanadas en libertar la Esfinge tendrían parecido, por lo menos en una cosa. (El error de Spengler consiste en menospreciar las diferencias de las épocas «semejantes»). Esta cosa es el cosmopolitismo. En ellas, el hombre posee un alma ecuménica. Su vida se dilata hasta los confines de lo habitado —es decir, de lo conocido. Cuando no hay cosmopolitismo, se sabe que existen otros hombres, otros pueblos, pero no se convive con ellos. Aparecen con el carácter de humanidades diferentes —como se sabe que existe el animal a nuestra vera y, sin embargo, no se convive con él.

El cosmopolitismo de esos tres momentos históricos ha ido en cada uno aumentando de radio. Todavía en la época romana existía en torno a la efectiva *ecumene* —la tierra habitada por hombres como nosotros— una vaga orla romántica de *terrae incognitae*, por ejemplo, la famosa tierra de los hiperbóreos. Cuando un hombre helenístico oía este vocablo, se le iba el alma al ensueño. El hiperbóreo era algo extrahumano, tal vez sobrehumano. Todavía en Nietzsche, que era un helenista, posee la palabra gran prestigio, y cuando habla de siglos mejores no hallará mejor encarecimiento que decir: «Nosotros, los hiperbóreos...»

Pero ahora el radio cosmopolita ha tocado los confines del planeta. La dimensión de la *ecumene* coincide con la dimensión del astro. Se ha llegado al término y hay quien siente desilusión, como Morand. *Rien que la terre!* Morand hubiera querido seguir soñando con los hiperbóreos. Han sido suprimidas las tierras desconocidas, donde puede el ensueño fundar sus colonias.

Adjunto a este cosmopolitismo espacial ha alentado siempre un cosmopolitismo en el tiempo. No basta convivir con los hombres vivientes: se sentía el deseo de tratar a los antepasados. Lo mismo hoy. Frecuentamos a los faraones, conocemos su vida doméstica, su vestuario, sus deslices. La Esfinge y la momia recobran actualidad, y la actualidad no es sino el modo de la convivencia.

Este aumento de nuestras relaciones y «conocidos» nos hace mirar la existencia de Europa, anterior a 1900, como una vida provinciana, de angosto horizonte. Y como el mundo es, en cada caso, el correlato de nuestra alma, no hay duda que el alma individual ha aumentado enormemente de proporciones. Es un crecimiento parecido al que advertimos comparando el alma de Pericles con el alma de Marco Aurelio. Si leemos las páginas de este hombre admirable, nos parece que cada frase resuena en la comba enorme de un gran volumen espiritual. Lo que piensa y lo que siente será más o menos verdadero y precioso, pero nunca es pequeño, estrecho, sórdido, ridículo. Por el contrario, todo es magnífico. Visto desde una estrella el gesto de Marco Aurelio, probablemente «hace bien» —como el arco imperial romano, mirado hoy desde Londres o Berlín, a esta distancia de dieciocho siglos, sigue pareciendo imponente. Es la virtud adscrita a cuanto emana de un alma que, superando toda limitación provincial, vive con radio cósmico, es decir, el alma cosmopolita.

Otra cuestión es si, al ganar dimensión la vida humana, no pierde estas otras dos cualidades: fuerza y sabor.

Noviembre 1926.

PARA UN MUSEO ROMÁNTICO

(CONFERENCIA)

SEÑORAS Y SEÑORES:

SON ustedes, conmigo, invitados que el Marqués de la Vega Inclán reúne hoy en estas salas para que hablemos de una empresa que fuera debido acometer. Expresión de un propósito, propaganda de un proyecto, solicitud de colaboración, y casi nada más van a ser las palabras, no muy numerosas, que me atrevo a dirigir a ustedes.

Los cuadros que penden de estos muros han sido generosamente donados por el Marqués de la Vega Inclán a la propiedad pública. Aspira el donador a que sirvan como núcleo inicial, aunque ya por sí mismo abundante, para la formación de un Museo donde quede resumido y perpetuado lo que fue la vida española en la primera mitad del siglo XIX. En aquella época, como el prólogo al Catálogo indica, Madrid, que había sido hasta entonces sólo oficialmente la capital de España, sale, por decirlo así, a las candilejas de la historia, y con su pueblo alto y bajo comienza a dar tono y color a la sociedad española. Parece, pues, indiscutible que el Museo en que va a conservarse el gesto fenecido de esa edad debe ser alojado en Madrid, y dentro de Madrid, en algún edificio a quien en la cara se conozca claramente la oriundez madrileña.

La elección no es difícil, porque, desgraciadamente, nuestra ciudad ha sido muy pobre en originales inspiraciones arquitectónicas. Encumbrada por conveniencias administrativas, fue siempre Madrid, a la vez, predilecta y víctima de la burocracia. Ahora bien: burocracia e inspiración original son dos cosas completamente incompatibles y el espíritu madrileño sólo ha logrado en alguna ocasión perforar las rutinas administrativas y dar libremente al viento su

plástica canción desde la fachada de alguna casa o en los tazones de alguna fuente pública.

Así en la fachada del Hospicio; por ella asoma el alma de nuestra villa y hace al transeúnte una incesante gesticulación. Como nuestra gente popular, es allí la arquitectura burlona, conceptuosa e inquieta. El estilo barroco a que pertenece fue dondequiera el triunfo de la pasión sobre la razón; pero el barroquismo de un Miguel Angel, por ejemplo, expresa una pasión grave, reconcentrada y muda, al paso que en esa fachada transparece el jocundo frenesí de un día de fiesta. La graciosa irrespetuosidad, que es característica del madrileño, ha inspirado al arquitecto, que se entretiene en faltar al respeto a la piedra, material grave y solemne, obligándola a danzar y parlar. A este edificio debiera llevarse el Museo Romántico. Con ello se lograría doble ventaja. La época tan madrileña que en él va a conservarse quedaría alojada en muros de espíritu afín, y, por otra parte, el Museo salvaría el edificio. Porque el Hospicio, señores, se halla en inminente peligro: las terribles piquetas municipales amenazan la sugestiva construcción. Si no se opone a ello un grupo eficaz de vecinos sentimentales, la burocracia inexorable arrasará vengativa ese poco de piedra vibrante y armoniosa.

Importa mucho, señores, que sepamos adoptar frente a las cosas que fueron, frente al pasado, una actitud certera, porque las dos maneras hoy usadas de enfrontarse con él, antagónicas una de otra, son igualmente erróneas y estériles. De un lado están los progresistas; de otro, los reaccionarios. Para los hombres del progreso, el pasado humano sólo tiene interés, sentido y valor, en la medida en que fue preparación del presente. Queda así el pretérito descalificado y en una actitud humilde ante nosotros; durante miles y miles de años, los hombres, a lo que parece, no han vivido para sí, sino para nosotros; han amado y odiado, han trabajado y sufrido, sin otra finalidad que hacer posibles estas cosas del presente, que consideramos maravillosas: nuestra técnica, nuestros ferrocarriles, nuestro sistema parlamentario, nuestras clínicas. Claro está que a los hombres de antaño parecían seguramente sus cosas no menos excelentes que a nosotros las nuestras; pero el progresista, con una ingenuidad específicamente moderna, cree su punto de vista definitivo y el único admisible. Se llega a suponer, más o menos declaradamente, que si un pintor de hace cinco siglos no pintaba como hoy se pinta, fue porque no podía, pero que si se le hubiese dado a elegir entre su modo de pintar y el nuestro, no habría vacilado en preferir éste. Y como del estilo pictórico, se supone de las creencias y opiniones, de las

costumbres e instituciones políticas. Hay quien piensa de buena fe que si el hombre medieval hubiese conocido el sistema parlamentario, le habría faltado tiempo para arrinconar el feudalismo. El error que yace en esta manera de sentir aparece bien claro cuando el progresismo se lleva a sus últimas consecuencias, y se advierte que el progreso presente será superado por el de mañana, y, por tanto, nuestra vida actual, la vida del progresista, no tiene tampoco más valor que el de preparar el futuro. El progresismo es, en definitiva, futurismo. Y este futurismo, este afán de supeditar la vida actual y pasada a un mañana que no llega nunca, es una de las enfermedades de nuestro tiempo.

Provocada por ella, en polémica con ella, ha nacido la enfermedad antagónica: el reaccionarismo o arcaísmo. El reaccionarismo se niega a aceptar el presente, al fin y al cabo única vida real que existe; prefiere renunciar a vivir plenamente, y eligiendo una época pasada, que por una u otra razón le parece más cómoda o adecuada a sus conveniencias, resuelve instalarse en ella, irse a vivir a ella, convirtiéndola en un presente inmutable, petrificado, perenne. Para los reaccionarios, pues, tampoco hay propiamente pasado; para ellos no ha pasado, sigue siendo presente. Y como lograr que así sea no depende sólo de la voluntad, viven una vida extemporánea e irreal, un grotesco ensueño, exangüe e inválido.

Como ustedes ven, coinciden ambas actitudes extremas en empequeñecer la existencia; es ésta un prisma mágico, con sus tres dimensiones de pasado, presente y futuro, donde el rayo de la vida viene a quebrarse con el esplendor de un arco iris. Futurismo y arcaísmo se obstinan en amputar dos de esas dimensiones, quedándose sólo con una.

¿No es ya razón sobrada para que corrijamos tan erróneos temperamentos? Nuestro corazón necesita de esa abertura hacia el mañana para que puedan alentar nuestras esperanzas, y ha menester, a la par, del pasado, que envía hacia nosotros, como vahos fragantes, las sugestivas reminiscencias. Es preciso, pues, que aumentemos el presente con el pasado, yendo a buscarle precisamente como algo que ha pasado ya, dulce fantasma inofensivo, cuyos brazos irreales no pueden pretender intervenir en la actualidad.

Acaso la conquista más delicada de la Edad contemporánea, conquista aún muy poco aprovechada, es el sentido histórico, por medio del cual nos asomamos a los tiempos fenecidos, y en cierta manera gozamos de sus goces y nos estremecemos con sus dolores. Recuérdese que todavía Racine introduce en los griegos y romanos, héroes de sus tragedias, las ideas y los sentimientos propios de un cortesano de

Versalles. Racine y sus coetáneos no habían aprendido aún a oír el rumor peculiar y exclusivo que es la vida en cada época; les parecía que bajo trajes y maneras diferentes, la vida humana había sido siempre idéntica, como al falto de buen oído musical todos los sonidos le parecen una sola nota. Pues bien; el sentido histórico es el buen oído histórico; órgano exquisito para percibir las modulaciones de la melodía humana a lo largo del tiempo.

Cuanto más se va ahondando en el estudio de la historia, se advierte con mayor claridad que la vida varía profundamente de época en época. Y no es que en una época sea la vida distinta que en otra porque lo sean sus ideas, sus artes, su política, su industria, sino al revés; dos épocas tienen distintas ideas, artes, política e industria porque el sentimiento radical de la vida era en ellas diferente. Lo que pensamos y lo que hacemos es resultado y fruto de un clima sentimental que traemos al mundo, de una intuición o sensación primaria, simiente de todo lo demás. Conviene que abandonemos la creencia de que los cambios históricos decisivos provienen de grandes, solemnes acontecimientos, de inventos ilustres, de guerras gigantescas. Nada de eso.

En uno de sus cuentos fantásticos refiere Wells que un aficionado de antigüedades halló en un almacén de ellas un huevo de cristal. Extrañado de encontrar entre los demás objetos valiosos aquel tan baladí, lo compró y salió a la calle con él entre las manos, mirándolo al trasluz. De pronto, al inclinarse hacia un lado, notó que dentro de él se dibujaban escenas nunca vistas donde intervenían seres extrahumanos. Era que el cuerpo cristalino, colocado en cierta inclinación, recogía los rayos de una lejana estrella, los cuales reflejaban la vida insospechada del astro remoto. Pues bien, señores; para que el panorama vital varíe radicalmente, no son menester grandes guerras, pavorosos cataclismos, mágicos inventos; basta con que el corazón del hombre incline su sensitivo vértice hacia un lado o hacia otro del horizonte, hacia el optimismo o hacia el pesimismo, hacia la heroicidad o hacia la utilidad, hacia la lucha o hacia la paz.

Varía, pues, en cada edad la sensación radical de la vida; precisamente por eso el hombre culto necesita confrontarse con los hombres de otros tiempos, asomarse a su intimidad y poner fino oído a la melodía latente de aquellas existencias consumidas. Sólo así caeremos en la cuenta de cuál es nuestra propia sensibilidad y nuestro histórico destino. De otro modo, sin rozarnos con la sensibilidad de otros tiempos, corremos riesgo de creer que nuestra peculiaridad no lo es, que lo que sentimos es lo que siempre se ha sentido y se sentirá. Del mismo

modo, de niños aprendemos cuál es el perfil de nuestro cuerpo a fuerza de chocar con las cosas en torno.

Pero, además de esto, no creo que exista placer más denso y elevado que este de olfatear la vida que fue. Por mucho que una obra de arte nos haga gozar, siempre será ella un objeto material o ideal, no el ser viviente mismo en su inagotable integridad. Para la persona sólo es goce sumo la intimidad de otra persona; por eso la existencia culmina en el amor, donde dos personas se hacen mutua y suprema donación de sí mismas. Se ha exagerado mucho en los últimos tiempos el valor del arte, y sin que yo pretenda ahora disminuirlo, haré notar que el arte supremo será el que haga de la vida misma un arte. Deleitosa es la pintura o la música, pero ¿qué son ambas, emparejadas con una amistad delicadamente cincelada, con un amor pulido y perfecto? La forma soberana del vivir es convivir, y una convivencia cuidada, como se cuida una obra de arte, sería la cima del universo. La época en que nosotros hemos sido educados ponía sus cinco sentidos y toda su atención en la política, o en la economía, o en la ciencia; sólo una cosa había en que no paraba mientes, sólo una cosa hacía sin intención y a la diabla. ¿Cuál? Vivir. Afortunadamente, múltiples signos anuncian que los hombres van a corregir este olvido, y aplicarán sus mejores esfuerzos a hacer de sus propias vidas un edificio lo más perfecto posible. Se inicia una nueva forma de la cultura —la vida selecta y armoniosa—; despierta un arte nuevo: la vida como arte, el refinado sentir, el saber amar, y desdeñar, y conversar, y sonreír... Frente a ese arte sumo, todos los demás, poesía, pintura, música, pasan a ocupar un segundo término, como mero ornato, fondo y aditamento a la vida.

Pero ese sentido estético del vivir que tanto nos importa conquistar exige una educación especial, una técnica y una sabiduría peculiares. No basta para adquirirlo aprender las ciencias o cultivar las artes; es preciso hacerse, más o menos, un especialista en vidas, un *dilettante* apasionado de modos de vivir. Vean ustedes por qué un proyecto de museo como el que ahora nos ocupa me parece de exquisita oportunidad.

Hay museos en los que se pretende reunir las obras de arte más valiosas, las creaciones ejemplares de la pintura o la escultura. Yo los llamaría museos de «modelos». ¿Hasta qué punto es acertada tal pretensión? ¿No se corre el riesgo de que los cuadros considerados como modelos por la época que crea el museo no lo parezcan tanto a las épocas subsecuentes? Yo no me atrevería a resolver estas dudas; pero he observado que, dada la modificación constante de los gustos y el carácter recatado del goce estético, los hombres más sensibles al arte,

y a la vez más sinceros consigo mismos, no suelen recibir en los museos sus mejores emociones pictóricas. Con frecuencia, al ser colgado el cuadro en la pared oficial del museo, parece trasladado a una dimensión convencional que extirpa, a nuestro trato con él, aquel tono de aventura íntima necesario a todo auténtico placer de arte. El clavo que lo clava vulnera y mata sus entrañas sugestivas, dejando al lienzo yerto y disecado, como hace el alfiler del entomólogo con la errabunda mariposa. De todos modos, el museo que el marqués de la Vega Inclán proyecta es de otro género.

En estos cuadros que aquí vemos no faltan trozos excelentes de pintura que pudieran honrar las paredes de un museo de modelos. Pero no se han traído aquí tanto por su valor artístico como por su significación histórica. No es lo más interesante en ellos que sean buenos cuadros, sino que son huella de una generación, impronta de un estilo de vida. Por eso están al lado de otros cuadros menos valiosos pictóricamente, pero de un gran poder evocador. En suma: el museo que se proyecta es un museo de vida.

La vida, señores, es un fluido indócil que no se deja retener, apresar, salvar. Mientras va siendo, va dejando de ser irremediablemente. Cuando queremos prender al sentimiento que en este instante sentimos y volvemos a él la atención, ya ha concluido y ha dejado su puesto a otro. Del que buscábamos vemos sólo la espalda fugitiva, que se aleja tiempo abajo, con vago ademán de espectro. Como el sentimiento, todas las demás funciones vitales tienen una condición transeúnte y fugitiva. La vida no es una cosa estática que permanece y persiste; es una actividad que se consume a sí misma. Por fortuna, esa actividad actúa sobre las cosas, las formas y reforma, dejando en ellas la huella de su paso. De igual modo, el viento, por sí mismo imperceptible, se arroja sobre el cuerpo blando de las nubes, las estira y retuerce, ondea y afila, y nosotros, levantando la vista, vemos en las formas de sus vellones las líneas de embestida del viento, la huella de su puño, raudo y etéreo. Así la vida, cada vida, deja en las cosas la línea de su peculiar ímpetu, el perfil de su afán; en una palabra: su estilo. En el traje y en el mueble, en la pintura y en el libro, queda prisionera la eterna fugaz. Al rodearnos nosotros de estos objetos, como ahora nos ocurre, la unidad de inspiración que les ha dado a todos forma nos aparece con evidencia como una misma melodía, repercutida en mil variaciones. Tal vez no podamos siempre concretar cuáles son las notas que la componen; sin embargo, la sentimos inequívocamente: «Todo esto —decimos— es de una época». Una época es ante todo, señores, un cierto pulso vital.

Por fortuna va educándose en nosotros un misterioso poder de confundirnos transitoriamente con los módulos de vida más diversos; por decirlo así, de ponernos al compás de todos los pulsos vitales. Merced a ello podemos enriquecer nuestra existencia viviendo un momento otras distintas, y el temperamento más delicado será el más capaz de esa conmovedora transmigración por las vidas que pasaron. Cuando Empédocles decía: «Yo he sido una vez águila y moza y pez mudo en el mar», sugería este imperativo de vida múltiple que siente dentro de sí todo corazón impetuoso.

Pobres cosas quietas son estos lienzos y estos muebles; pero apenas fijamos en ellos la mirada, nos parece notar que llega a nosotros detrás de ellos la cálida palpitación de los anhelos y esperanzas, ilusiones y desengaños de que nacieron y entre los cuales se formaron. La vida yerta y sida aparece un momento ante nosotros galvanizada, resurrecta, vibrante, y de todos los rincones avanzan hacia nuestros nervios latidos imaginarios.

Permítanme ustedes una imagen barroca, pero exacta: cuando el toro, en la campiña, acierta a pasar junto al sitio donde queda sangre de otro toro, se estremece magníficamente, retiemblan sus fuertes tendones, jadea frenético y, alzando la testuz al firmamento, llena el cóncavo espacio con un mugido apasionado. Salven ustedes cuanto quieran salvar, pero en el fondo la cosa es la misma. Cuando un hombre que lo sea plenamente halla ante sí una huella profunda que otra vida humana ha dejado, sacude eléctricamente su alma una fraterna convulsión, a un tiempo deleitosa y dolorida.

¿Cómo fueron, cómo fueron en su sentir estos caballeros y estas damas que con su gracioso empaque asisten mudos a esta hora de nuestras vidas? ¿Cómo amaban, cómo odiaban? ¿Qué era lo que preferían y lo que menospreciaban en la existencia? ¿Cómo sonaba esa voz íntima que murmura en el fondo de todo corazón?

Conviene subrayar, como ejemplo curioso y patente de esos cambios de sensibilidad a que antes aludía, el hecho de nuestra creciente afición a esta época romántica. Hace pocos años, todavía era generalmente desdeñada; no se estimaba su pintura y avergonzaba su política. Los hombres de la Restauración y la Regencia hablaban de la España anterior a 1860 con pudoroso menosprecio. Va para ocho años que en una conferencia política intentaba yo una reivindicación de aquel tiempo, denostado injustamente. Hoy ya es general la opinión favorable a ella. Se ha comprendido, al cabo, que es acaso la etapa más sana y fecunda que ha vivido España desde 1650, y, sin disputa, muy superior a esa Restauración y a esa Regencia, en

que sólo se cuidó de lo aparente, del compromiso y de un ficticio orden. De 1860 a 1900, en España no se ha vivido: se ha fingido que se vivía. De 1830 a 1860 no se han hecho grandes cosas gloriosas en ningún orden; pero el pueblo español gozó de una vital sacudida. Las masas populares se enardecen por los emblemas políticos y ponen su pecho en las barricadas; los escritores y hombres de ciencia quiebran las míseras rutinas y el estrecho círculo mental en que se movieron durante el siglo XVIII y reciben las nuevas inspiraciones de los tiempos que llegan por los caminos de Francia; los políticos luchan fervorosamente, a veces mortalmente, por sus programas de reforma. La sociedad entera vibra apasionada. Es una etapa de ardiente dinamismo, de esfuerzo, de pasión. Como en todas las épocas de vida intensa, la gente está dispuesta a morir por algo, pues la realidad arroja la paradójica observación de que el afán de morir es el síntoma más evidente de la energía vital.

El Romanticismo, germinado en las postrimerías del siglo XVIII, significa en la historia el triunfo del sentimiento. Hasta entonces había solido el hombre avergonzarse de sus emociones, demasiado orgulloso de sus ideas, y las mantenía prisioneras en una cárcel de razón. Por eso, durante el siglo XVIII, la poesía propiamente no existe; sirve el verso tan sólo para expresar pensamientos, no pasiones. La pura razón frígida y rígida gobierna el mundo. Mas, abiertas las poternas de la prisión donde estaban aherrojados, y en esclavitud los sentimientos, saltan éstos sobre la existencia como sobre una presa, derriten con su fuego la vida congelada, y, enardecidos, lo incendian todo: la política y la ciencia, las artes y el trato social. Al revés que en la época anterior, cada hombre va inclinado sobre sus propias emociones, puesto el oído atento a la fluencia sentimental que mana de su víscera cordial. Todo el mundo se siente presa de una pasión, generalmente dolorida y fatal. Byron y Chateaubriand habían creado los gestos de la época: aquél, de orgía desesperada; éste, de desventura irremediable. El pesimismo es el mal del siglo, un mal que casi todos acarician. Los varones se hacen un semblante sombrío, y las mujeres sesgan la vida conservando una encantadora palidez.

Esta voluptuosidad de la tristeza, este «mal del siglo», es la emoción radical de que emana la actitud romántica, y vierte su color sobre toda la época. Hay una anécdota en las *Memorias de ultratumba* que, en cierta manera, podría resumir la historia de este periodo. Durante su Embajada de Roma, Chateaubriand dio una fiesta suntuosa. Con el codo magníficamente apoyado en el mármol de la

chimenea, el torso erguido, la cabeza peinada *en coup de vent*, como si el vendaval del Niágara todavía la fatigase, recibía el gran *charmeur* a sus invitados. Una dama inglesa, desconocida de él, se acercó a saludarle, y, misteriosamente, le dijo estas palabras: «¡Ah, señor embajador, cómo se conoce que es usted muy desgraciado!» El embajador romántico se sintió halagado en su más honda intimidad: fueron aquellas palabras de la inglesa anónima una de las caricias más deleitosas que había recibido en su vida, y al recordarlas, cuando escribía sus *Memorias*, le sirven de pretexto para hacer ante nosotros unas cuantas piruetas de magnífica melancolía e hinchar su garganta de viejo ruiseñor literario con algunos periodos de espléndida euritmia.

En España es esta de 1830 la primera generación posterior al antiguo régimen. La sociedad cambia de estructura. La antigua organización jerárquica daba a la clase noble un carácter de ejemplaridad. En una continuidad de mil años había la nobleza elaborado todo un código de vida, un repertorio de gestos, de reacciones vitales, de actitudes, obtenido por medio de lentísima selección. Ese modo noble de vivir actuaba constantemente sobre las clases inferiores como modelo, norma y disciplina. Después de su triunfo sobre esa aristocracia, la burguesía se ve obligada a vivir por sí misma, a decidir sus propias actitudes. Pero un sistema de normas y disciplinas vitales no se improvisa.

Los hombres recién libertados no saben cómo usar de la libertad, principio meramente formalista y vacío. Entonces se produce un fenómeno curiosísimo. Vencido políticamente el antiguo régimen, se vuelve éste a incorporar sentimentalmente en el corazón de los burgueses. La vida noble, que antes era un derecho, se convierte en una norma, en una disciplina moral, en un ideal de existencia. Ahora que todos los hombres son iguales, pares, se sienten todos los hombres señores, Pares. La Edad Media conquista la moda. Los burgueses se portan como señores de la Tabla Redonda: de aquí ese empaque a que antes aludía. Esta primera burguesía ensaya una interpretación caballeresca de la nueva existencia democrática. Es la época de las estocadas, de los desafíos, y don Diego de León, el *magister equitum* que ahí está retratado, imita a Roger de Flor y opta a Bayardo. No es necesario decir que este ensayo de la burguesía caballeresca fracasa bajo la presión de una segunda burguesía mucho menos caballeresca y mucho más capitalista.

Se adora el pasado y, súbitamente, las ruinas adquieren un encanto imprevisto. Comienza la afición a los viejos monumentos,

a las costumbres tradicionales, al *folklore*. Los Bécquer peregrinan por los caminitos de España en busca de conventos mutilados y escenas populares.

Habría querido que el tiempo no me hubiese ganado el terreno, para poder hablar ahora de dos admirables cosas, creación original de esta época. Me refiero al amor romántico y a la mujer contemporánea: aquél y ésta aparecen juntos en el escenario histórico.

El mismo error que se comete al creer que la vida humana fue siempre idéntica, reaparece cuando se habla de cada uno de los sentimientos. Es una ignorancia de la realidad histórica suponer que se ha amado siempre del mismo modo. Esta sublime emoción amorosa recoge, como ancha vena fluvial, cuanto el hombre es, y depende, en consecuencia, del grado de perfección a qué haya llegado en las facultades superiores de su espíritu. El amor no es un instinto que, nacido de una vez para siempre, perdura imperfectible. Es una dimensión de la cultura en que se avanza o se retrocede, que es más pulido en un tiempo y más tosco en otro. Como en las ciencias y en las artes, hay en amor genialidades e ineptitudes, decadencias y descubrimientos.

La época romántica descubre una nueva calidad de amor. El siglo XVIII había significado, en este punto, un evidente retroceso. El imperio de la razón no dejó exento este territorio, y vertió sobre los tiernos afectos su periodo glacial. Fue el amor del XVIII frío erotismo, sensualidad exquisita y refinada nada más. ¡Qué diferentes de aquellas damiselas, casi inverosímiles, deliciosas porcelanas, maravillas de humana cerámica, cabecitas de agudo y claro pensar, donde anidaba un alma sin temperatura, estas otras damas aquí retratadas, sin duda menos graciosas y brillantes, pero que dejan entrever posibilidades de fuego entusiasta y ardiente sacrificio!

Yo no quería, según al comienzo dije, sino atraer la atención de ustedes sobre el proyecto generoso y oportuno del Marqués de la Vega Inclán. Razones, como hemos visto, de alguna trascendencia nos invitan a esperar algunas espirituales ventajas en el confrontamiento de nuestra sensibilidad actual con la época romántica. Es indudable que padeció ésta un exceso de gesto y una evidente propensión a exagerarlo todo. Pero bajo esa pompa inútil del sobrado ademán y la palabra superlativa laten en ella potencias abundantes de sana vitalidad. Pues bien; yo creo que nada es hoy tan urgente en España como mover los corazones a que se abreven, a que se embriaguen en anhelos de vivir. No tenemos mucha ciencia ni mucha previsión; nos falta buen orden, buena economía, buen gobierno; todo

esto es cierto; pero ninguno de esos defectos importaría gravemente si en el cuerpo peninsular se sintiese la vibración de una vitalidad poderosa, resuelto a exigir a la hora que pasa la posible plenitud. Llevamos treinta años buscando qué es lo que falta a la vida española, sin encontrarlo en definitiva. Y es que acaso lo que nos falta es precisamente la vida (1).

1922.

---

(1) [Una corta edición del texto de esta conferencia, adornada con fotografías del edificio y museo, se imprimió en Madrid, diciembre, 1922.]

LA INTERPRETACIÓN BÉLICA DE LA HISTORIA

I

La interpretación económica de la historia es una de las grandes ideas del siglo XIX. Yo la he combatido ardientemente, como asimismo al otro gran pensamiento, más amplio y radical, de que ella es mero corolario: la interpretación utilitaria de la vida corporal y espiritual. Pero si la he combatido, claro es que la estimo altamente. No comprendo cómo se puede combatir lo que no se estima. Sólo los grandes errores incitan a ser debelados. Y una idea sólo puede adquirir el tamaño de grande error cuando arrastra consigo una verdad de alto porte. De otro modo no podría tenerse en pie, ganar adeptos y proliferar. Un gran error es siempre una gran verdad exagerada, violentada.

Tuvo enorme importancia la aparición de esta teoría histórica. Puede decirse que desde entonces empieza a existir algo que merezca llamarse ciencia histórica. Reveló súbitamente que la balumba de los hechos humanos no era mero ir y venir de acontecimientos suscitados por el azar, sino que bajo esa apariencia de gota de agua, donde a capricho pululan los vibriones, la vida histórica tiene una estructura, una ley profunda que la rige inexorable. Bajo la escena intrincadísima y mudable de los sucesos gobierna rigorosa la organización económica de cada época. Ella es la sustancia del proceso histórico.

Desde entonces, repito, la historia no se contenta con narrar lo acaecido, sino que aspira a reconstruir el mecanismo generador de los acaecimientos.

Era, sin embargo, excesivo el papel que al ingrediente económico se daba, haciendo de él la única auténtica realidad histórica y

desvirtuando el resto —derecho, arte, ciencia, religión— como mera «superestructura», simple reflejo y proyección de la interna mecánica económica. Aquí está la exageración, cien veces demostrada. Pero merced a ella quedó para siempre despierta la atención a los datos económicos de cada época, que antes pasaban desapercibidos a la historiografía.

¡Qué magnífica iluminación la que de pronto alumbró las tinieblas del pasado, cuando Marx y sus hombres arrojaron en la gran caverna, llena de ecos y de sombras, la tea de este audaz pensamiento! Pareció una verdad evidente que los hechos mismos gritaban e imponían. Y —¡curiosa coincidencia!—, a la par que parecía venir por evidencia de los hechos externos, parecía emerger, como una adivinación lírica, del fondo de las almas. Casi siempre acontece lo mismo con las grandes ideas: las vemos a un tiempo fuera y dentro, como verdades y como deseos, como leyes del cosmos y confesiones del espíritu. Tal vez es imposible descubrir fuera una verdad que no esté preformada, como delirio magnífico, en nuestro fondo íntimo. En el caso de la interpretación económica de la història no hay duda que fue así. La existencia social en el siglo XIX dependió, en efecto, primordialmente, del factor económico. La idea de Marx era, por lo menos *grosso modo*, verdadera para aquella centuria y parte de las próximas anteriores. El hombre moderno venía progresivamente convirtiéndose en *homo oeconomicus*. Se preocupaba, sobre todo, de allegar «medios», «útiles». Sentía la vida como un afán utilitario. Divinizó el instrumento, el útil. Franklin había ya definido al hombre como el *animal instrumentificum* (hoy, después de los minuciosos estudios de Köhler en la *Estación para el estudio de los antropoides*, de Tenerife, no se puede pensar tranquilamente en tal definición (1). Marx hará girar el panorama histórico sobre los «instrumentos de producción». El que los posea, ése manda. La historia es una lucha para adueñarse de ellos. Cuando la forma del instrumento varía, el paisaje humano cambia.

De tal modo es esta fe en el instrumento una idea preconcebida de aquel tiempo, que, sin saber unos de otros, los pensadores más distantes la encuentran en los órdenes más distintos. El arquitecto vienés Gottfried Semper intenta una *Tectónica de las artes plásticas*, donde reconstruye la historia del arte desde la cerámica primera, suponiendo que las formas estéticas proceden de los instrumentos y técnica con que el objeto útil era producido. La evolución de los es-

---

(1) Véase mi libro ***Espíritu de la letra*** (tomo III de estas *Obras Completas.)*

tilos consistía especialmente en la evolución de la técnica productora. Darwin, después de todo, no hace otra cosa que devolver al término «órgano» su valor etimológico de instrumento. La forma orgánica es un repertorio de útiles para la vida. Pero ¿qué? Las ideas mismas —las «verdades»— son consideradas instrumentalmente y se las llama *working-hypothese*, aparatos para el trabajo mental.

Por ventura, ¿es todo un puro error? Yo no lo creo de ninguna manera. Esta visión del siglo XIX —en rigor, de toda la Edad Moderna— es cierta; pero no lo es exclusivamente. La utilidad, especialmente la económica —«los medios de producción y tráfico», como dice Marx—, es una gran rueda de la historia, pero que rueda engranada con otras muchas. La máquina es más compleja; tanto, que aún no vislumbramos su plano completo. Y, probablemente, el descubrimiento de las restantes piezas se hará también a fuerza de exageraciones sucesivas. Su revelación traerá consigo una hora de frenesí, y luego será menester tornar a la cordura.

La interpretación económica de la historia nacida en el siglo último ilumina bastante bien la realidad de nuestra época; pero, aplicada a otras, pronto advertimos su desdibujo. No; la historia no ha sido siempre gobernada autocráticamente por los medios de producción y tráfico, ni ha consistido monótonamente en una lucha económica de clases. Las clases sociales mismas no han sido en todo momento clases económicas. Tal vez no lo han sido completamente más que en las dos últimas centurias, que, en este caso, resultarían ser una excepción histórica. Así, las clases indias no son económicas: la suprema, el brahman, es pobre, no posee nada. El verdadero brahman es «el que ha comprendido», es el sabio por raza y divina prescripción. Weber ha mostrado en sus admirables estudios sobre sociología religiosa cómo, lejos de ser los credos meras consecuencias de la forma económica, influyen profundamente en ésta, bien que, a su vez, son influidos por aquélla.

Dentro del ciclo histórico europeo, conforme nos alejamos de 1800 hacia atrás, va perdiendo evidencia la teoría de Marx. Otros factores que hoy, en efecto, parecen secundarios, pasan a primer término y modelan soberanamente el cuerpo histórico. Esto hace pensar que, no sólo varía la piel de la realidad histórica —los hechos visibles y de sobrehaz—, sino que la estructura latente y sustantiva de la sociedad cambia de una edad en otra. En tal caso sería necia terquedad obstinarse en descubrir un único principio invariable que sea el rector de las mudanzas humanas. Más verosímil es que existan varias potencias últimas, cuyo diferente acomodo y combinación

trae consigo los grandes cambios históricos. Recientemente ha hecho notar Scheler que en ciertas épocas parecen predominar las fuerzas biológicas —la sangre, la raza—, así en los pueblos muy jóvenes; en otras, tiranizan la vida colectiva los factores políticos —la razón de Estado, los intereses dinásticos, etc.—, y sólo en edades tan maduras que tocan ya los tiempos de descomposición se alza el principio económico con el mando sobre la historia.

Ello es que no arribaremos a una suficiente comprensión del proceso histórico si antes no se investiga y mide el influjo de cada actividad humana sobre el resto de la vida.

Una de estas investigaciones sería lo que llamo interpretación bélica de la historia. No se trata de volver a una historiografía que narre las batallas, sino de mostrar el poder plástico que sobre la constitución de la vida en cada época ha tenido el modo contemporáneo de hacer la guerra. Sorprende que no se haya aprovechado más una insinuación que, al desgaire, hace ya Aristóteles en su *Política* cuando dice que «en cada Estado el Soberano es el combatiente y participan del Poder los que tienen las armas».

Este pensamiento podría proporcionarnos una interpretación bélica de la historia, que formaría el perfecto «contraposto» a la interpretación económica. Según ella, la vida en cada época sería, no lo que fuesen los instrumentos de producción, sino, al revés, los instrumentos de destrucción. Una modificación de las armas de combate acarrearía una distinta configuración de la sociedad. La forma política se modelaría en la forma de la guerra, y el poder público aparecería siempre en las manos que tienen las armas.

II

La interpretación bélica de la historia tiene de común con la idea de Marx la convicción previa de que la realidad histórica es lucha, y que en ella, quienes luchan, más que los hombres, son los instrumentos. El poder social parece repartido en cada época según la calidad y cantidad de medios de destrucción que cada hombre posea. En rigor, este pensamiento de la lucha como substrato de la realidad cósmica, lo mismo física que histórica, yace en los más hondos senos del alma moderna. Debiera haberse hecho antes la curiosa observación de que toda la física moderna está elaborada en

torno a las leyes del choque formuladas por Wren. En cambio, no se ha sabido qué hacer con la idea de «atracción universal» que, instalada en la cima de la mecánica de Newton, tuvo siempre el aire de una noción mágica y heterogénea a todas las demás de la ciencia, como caída de otro mundo espiritual distinto del moderno. Y no es el menos sugestivo síntoma de que con Einstein empieza tiempo nuevo el hecho de que haya sido el primero en destacar esa idea de «atracción» y absorber en ella, por decirlo así, toda la mecánica.

No fue Marx quien inventó el mecanismo de lucha como explicación de los cambios históricos. Guizot interpreta ya la historia de Francia como perpetua colisión entre dos clases: nobleza y burguesía. Esta contienda incesante se verifica, según Guizot, en el campo jurídico. Marx no hizo sino trasponer la sustancia «clasificadora», creadora de grupos sociales antagonistas, del derecho a la economía, siguiendo a Saint-Simon, auténtico padre de la criatura.

Yo sospecho que esa historia, para la cual la realidad es lucha, y sólo lucha, es una falsa historia, que se fija sólo en el *pathos* y no en el *ethos* de la convivencia humana; es una historia de las horas dramáticas de un pueblo, no de su continuidad vital; es una historia de sus frenesíes, no de su pulso normal; en suma: no es una historia, sino más bien un folletín. Pero es, claro está, de por sí revelador que en el siglo pasado no hubiera oído más que para las desafinaciones históricas. A decir verdad, fue ese siglo —tan grande como extremado— el sumidero que recogió todo el torrente de pesimismo que mana sin parar desde el final del Renacimiento. Desde la época del *Quijote* se inclina la balanza de la ecuanimidad europea decididamente hacia la tristeza. (Recuerde el lector que en el siglo XIX han escrito Byron, Schopenhauer, Flaubert y Dostoyewski. ¡Enorme, fabuloso vendaval de pesimismo!)

Para sugerir algo de lo que podría entenderse por «interpretación bélica de la historia» subrayaré algunos hechos. Europa hubiera sido imposible sin Roma, que crea su primer esquema, y como cimiento de organización. Pero, a la vez, Roma no habría existido sin Grecia. Por una razón sencilla. Hay un momento en que el Occidente parece condenado a la orientalización. Es la época en que la formidable nación persa se lanza sobre nuestro continente. Grecia desnuca su poderío con Milcíades y Temístocles en Maratón y Platea. ¿Cómo? ¿Por qué? ¿Cuál mágica potencia ha descendido sobre este pueblo ateniense, tan poco numeroso y a la sazón tan joven, que le permite destruir una de las fuerzas nacionales más poderosas y maduras que han existido: los persas? ¿Magia? Nin-

guna. Todo lo contrario. Una clara invención de la helénica mente vivaz. Grecia, Roma, Europa han sido posibles gracias a la falange.

Los persas poseían un ejército enorme y brioso, pero combatían en masa informe y confuso tropel. Los griegos, en falange. La invención parece que fue dórica y, como tantas otras cosas, importada de Esparta a Atenas. Hagámonos cargo de la cuestión según la plantea el mejor historiador del arte bélico, Hans Delbrück. Merece la pena.

«Los héroes homéricos son combatientes singulares. Si Héctor hubiese podido poner en fila a sus troyanos y mantenerlos disciplinados, toda la fuerza y la destreza de Aquiles se hubiesen estrellado ante estas firmes hileras. Aquiles pone en fuga cientos de troyanos porque es superior a cada uno de ellos y no existe una fuerza que los reúna contra él. Aun cuando se hubiesen juntado algunos para acometerle, no era probable el buen éxito, porque no existía seguridad alguna de que el primero a quien amenazase su lanza infalible no iba a huir lleno de terror; a éste hubiera seguido en la fuga el más próximo, y así el tropel entero. Sólo un grupo más numeroso y ordenado, que tras larga habituación y ejercicio sabe mantener su cohesión y obedece a un mando, puede proporcionar la garantía de que aguantará unido aun el peligro de muerte. Y este sentimiento en cada individuo de que los demás no fallarán, facilita el aguante en la medida en que disminuye el peligro de cada uno. El que está encuadrado entre colaterales y posteriores, se halla físicamente impedido para huir. La cohesión produce, pues, por sí misma, una fuerza guerrera junto, aparte y sobre la prestancia bélica del individuo. A tal cohesión y conjunto llamamos «cuerpo táctico». Un cuerpo táctico es una pluralidad de guerreros con una voluntad única. El cuerpo táctico puede ser de tal solidez que sea posible incluir en él y utilizar bélicamente elementos nada guerreros y aun hostiles. Federico el Grande infiltraba prisioneros enemigos en sus disciplinados batallones. Toda la potencialidad guerrera se mueve entre los dos polos de la bravura y adiestramiento individuales por un lado y la solidez del cuerpo táctico por el otro, o, dicho de otra manera, entre *chevalerie* y disciplina. Lo sumo es unir ambas cosas, como lo hizo la falange espartana —orden lineal con unos ocho hombres de fondo—, donde cada individuo había sido educado desde la infancia para el heroísmo y vivía exclusivamente inspirado por el concepto del honor guerrero. Una leyenda refería el origen de esta falange. Un dios había prometido a los lacedemonios que vencerían siempre

que entrasen en la batalla al son de flautas y no combatiesen contra flautistas. Combatir con flautas significa marchar con ritmo, en orden y fila, en suma, en cuerpo táctico. Y es curioso notar que tambores y flautas, como medio rítmico, vuelven a aparecer en la historia cuando los lansquenetes concluyen con la guerra de «caballería» medieval, que era también combate singular.»

He aquí el gran instrumento de destrucción que los atenienses manejaron contra la gigante masa del poderío persa en Maratón.

La segunda guerra fue decidida en el mar. Había sido la genial previsión de Temístocles crear una gran flota, donde se insufla una disciplina pareja a la de tierra. Pero esto acarreó otra enorme transformación en la política interior de Atenas, ejemplo admirable de cómo la guerra influye en la historia jurídica; de cómo, en efecto, según la idea de Aristóteles, «mandan los que combaten y participan del Poder los que tienen las armas», creando así las formas de gobierno, la figura del Estado.

Cada nave —trirreme— necesitaba de 150 a 180 remeros: tres filas de a sesenta, más algunos soldados, capitán y pilotos. Los atenienses aprestaron hasta 127 naves. Esto supone un contingente de unos 25.000 hombres. Hasta entonces sólo habían combatido los hombres libres y nobles —los eupatridas— y la constitución ateniense se había mantenido en lo esencial dentro de los principios aristocráticos. Al necesitar para la flota movilizar toda la masculinidad hábil de Atenas, hubo que entregar las armas a los *thetes*, a la clase censataria inferior que no servía en la falange. Y he aquí que esta gran política imperialista, inspirada por Temístocles a Atenas, trae consigo, por una necesidad de técnica militar, el establecimiento plenario de la democracia. A la ampliación del ejercicio bélico sigue automáticamente la extensión de la soberanía a las clases ínfimas, que ni siquiera eran libres. El hecho da en rostro a la interpretación económica de la historia, porque los *thetes* no conquistan el Poder después de acaparar los instrumentos de producción y tráfico, sino que siguen siendo pobres y reciben los medios de influjo político por cesión de los ricos, que necesitan de ellos para una nueva organización de guerra. Vemos, pues, que el servicio militar generalizado y la democracia nacen juntos del apetito imperialista —exactamente lo mismo que aconteció en el siglo XIX. Fuera bueno que los «radicales» meditasen sobre la frecuencia con que en la historia el imperialismo ha sido un fruto democrático, y viceversa, la democracia una prenda del imperialismo

Hacia la misma época existe en Grecia un Estado rígidamente

aristocrático: Esparta. Se compone de sólo 12.000 espartanos, frente a 180.000 ilotas y 50.000 periecos. ¿Cómo logran aquéllos mantener en obediencia a una masa tan superior? El misterio se aclara cuando averiguamos que los espartanos no dejan a los ilotas tomar parte en las guerras o, a lo sumo, los emplean como escuderos, y siempre sin armas. Sólo admitían en su ejército cierto número de periecos, cuando más igual al de esparciatas.

Lo mismo que la democracia supone el servicio militar generalizado, la aristocracia tiene que hacer del guerrear un privilegio. Siempre mandan —como insinuaba Aristóteles, *hoi kektemenoi ta hopla*— los que tienen las armas. La Edad Media fue de constitución aristocrática mientras supo guardar celosamente para unos pocos este privilegio del peligro y la ofensa. De aquí el culto a la guerra, a la postura bélica, del señor medieval. En tanto que el místico, cuyo afán es triunfar en el otro mundo, pide morir de rodillas, el bárbaro Siguardo el Fuerte, anglodanés, canta en la agonía: «¡Levantadme! Quiero morir como un soldado, y no tumbado como una vaca. Vestidme la cota, cubridme con mi casco, poned mi escudo en el brazo izquierdo y mi hacha dorada en mi diestra, a fin de que expire bajo las armas».

Este amor al instrumento de destrucción que proporciona la delicia de mandar, resuena en frenéticos himnos a lo largo de la historia, y no nos sorprende que en su buen tiempo tuviesen los árabes quinientos nombres para la espada.

III

A veces la influencia de la técnica guerrera sobre los destinos históricos se ajusta tanto al detalle, que toma una apariencia cómica.

Vaga por la historia de Grecia una tradición, más bien grotesca, según la cual en tiempos de decadencia pidieron los espartanos un general al Atica prepotente. Como por burla, los atenienses les enviaron a Tirteo, un viejo poeta, deforme y ridículo. Pero éste enseñó a cantar sus poemas a los mozos de Laconia y los llevó a la victoria en todas las ocasiones. Desde entonces comienza a incorporarse Esparta, a crecer su poderío, hasta el triunfo final sobre la Hélade.

Esta leyenda oscura parece ahora haberse aclarado. Tirteo era,

en efecto, un personaje risible, un viejo general y poeta anticuado. Las nuevas generaciones de militares y poetas se burlaban de su estilo arcaico en estrategia y en lírica. Sobre todo, sus poemas, compuestos en medidas antiguas, de rígido compás, contrastaban con las formas más sueltas y ligeras de la nueva poesía. Pero estos ritmos vetustos, creados en la época de más severa disciplina bélica, eran el símbolo de ésta y tenían la virtud de hacer marchar en orden apretado a la falange. El ritmo simplicísimo hipnotiza al individuo y lo encaja vigorosamente en la unidad del cuerpo táctico. A esto se debió el triunfo de los espartanos. Tirteo había restaurado la antigua y rigorosa táctica. Su papel semeja, en algún modo, al de Hindenburg en la última gran guerra.

La disciplina bélica ha sido una de las máximas potencias de la historia. Toda otra disciplina, muy especialmente la que es supuesto de cualquier industria complicada, viene de este orden espiritual inventado por el hombre para combatir. Cuando un español genial intenta detener la desbandada mística que significó el Protestantismo, encuentra en sus hábitos de guerrero el remedio y funda una «compañía», cuya educación y régimen provienen de unas «ordenanzas» morales, que llamó, con vocabulario de capitán, «Ejercicios espirituales». Allí está la famosa meditación de «Las dos banderas», que parece pensada junto a la tienda de campaña en un alborear rojizo de cruenta jornada. (A los «Ejercicios espirituales» ha sucedido otro tremendo librito de «ordenanzas», donde se organizan nuevas fuerzas históricas en escuadrones formidables: el *Manifiesto comunista*. No se pueden leer sus páginas sin escuchar alucinatoriamente la marcha rítmica de una multitud interminable que avanza.)

La sorprendente eficacia que va adscrita al puño romano desde que aparece sobre el área histórica se debe, ante todo, a una intensificación de la disciplina. El Ejército ateniense sólo había tenido la que resulta mecánicamente del cuerpo táctico y su ejercicio. Faltaba, en cambio, el factor coercitivo. Cualquier soldado, en plena campaña, podía reclamar ante el Areópago contra su estratega que carecía de jurisdicción. De aquí el frecuente relevo de generales durante las campañas. Roma, por el contrario, entrega la justicia absoluta al jefe del Ejército: al cónsul.

Como ejemplo del rigor vigente se recordaba una de las pocas noticias auténticas de la Roma anterior a las guerras púnicas: que en el año 425 el cónsul Aulus Pastummius hizo decapitar a su hijo por haber abandonado la formación y haberse trabado con un enemigo en combate singular, de que salió victorioso.

Verdad es que el cuerpo público de Roma se moldea más estrictamente que los helénicos sobre la anatomía de su ejército. Los electores se dividen en clases, y el principio de la clasificación es la estructura de la fuerza armada. Significaba ésta un progreso admirable sobre la falange. La falange larga y delgada ondula peligrosamente en el campo de batalla. Tiene escaso fondo y no es difícil abrir en ella un boquete por donde se precipite el enemigo. A su través es siempre probable un envolvimiento, peligro constante en las alas. De donde resulta que la excesiva continuidad de la línea sólo en apariencia es una fuerza. Los romanos tuvieron una idea genial, muy parecida a la de los arquitectos que de la construcción románica extrajeron el aéreo edificio gótico. Cayendo en la cuenta de que la masa del muro continuo era innecesaria y bastaba con los contrafuertes, suprimieron o calaron las paredes y dejaron sólo los nervios dinámicos de la arquitectura. Por mera sustracción resolvieron elegantemente el problema de obtener un edificio más grande, más sólido y más luminoso. Parejamente, el romano escinde la falange en porciones más cortas, y lo que quita del frente lo añade de fondo. Así resulta el manípulo, cuerpo táctico de 120 hombres, casi cuadrado, igual de frente que de flanco, menos fácil de envolver, y, sobre todo, pasmosamente móvil. Cuando la primera línea cede en un punto, el manípulo zaguero acude pronto a llenarlo. Ahora bien: el manípulo se componía de dos centurias de a 60 hombres. La centuria y el centurión han fraguado la historia de Roma. Célula del cuerpo beligerante era, a la par, la centuria, la unidad electoral en que se organizaba el cuerpo de votantes.

Junto a ambas innovaciones —jurisdicción consular y manípulo—, no son de menor importancia estas otras: el *pilum* y el campamento. El hoplita griego combate con lanza; el romano, con azcona o dardo, que arroja, dividiendo así el encuentro en dos actos: uno, de guerra a distancia, que prepara el segundo, de lucha próxima con la espada. Por la noche el ejército no se entregaba al sueño sin cavar una fosa en derredor y plantar detrás una empalizada; este campamento fortificado constituye, a la larga, una de las grandes fuerzas del pueblo romano.

¡El pueblo romano! Convendría, tal vez, que nos entendiésemos sobre el sentido estricto de esta expresión. Siempre que hablaba el Poder público lo hacía en nombre del Senado y del pueblo —*Senatus populusque romanus*— el S. P. Q. R. de los tirsos oficiales —(que aparecen en las procesiones de Sevilla, y un ingenuo deportista, maravillado, leía: SPORT). Sorprende, ante todo, la dualidad: Roma no es,

por lo visto, una sola cosa, sino dos: un Senado y un pueblo. Cuando Roma dejó de ser esas dos cosas y se hizo una sola —al modo que las naciones actuales— dejó de existir. Esa dualidad tiene una enjundia incalculable, que fuera beneficioso presentar a la meditación de los políticos contemporáneos. En ella va oculto el secreto de la grandeza romana —y digo el secreto, porque, en efecto, se trata de un misterio, de una constitución, la más irracional que ha existido nunca, y, a pesar de ello, o tal vez por ello, la más eficaz de la historia. Pero no es ahora ocasión para tanto.

Quería decir que si traducimos el *Senatus populusque* por el *Senado y el pueblo*, habremos dado una versión literal, pero falsa. Por *pueblo* entendemos hoy el cuerpo civil. Pues bien: el sentido verdadero de *populus* fue originariamente el de cuerpo armado. Para quien quisiera expresar el significado más hondo de esa fórmula, según el espíritu de Roma, tendría que invertir paradójicamente los términos, y decir: *el pueblo y el Ejército*. En la mente romana lo civil era el Senado: los señores territoriales, las viejas familias o *gentes* que gozaban de derecho sagrado, se casaban por *confarreatio* y podían dejar herederos. Estos herederos —que heredan todo, hacienda y plenitud de derechos— son los únicos hijos de *padre*, los patricios. Los demás no tienen *padre*, en puro estilo jurídico romano, sino sólo generador; son prole —de aquí *proletarios*. Estos viejos agricultores, el pueblo civil, combate con las armas en la mano, pero necesita auxiliares para sus campañas, y entonces organizan en torno a sí un cuerpo de guerreros —el *populus*—, compuesto de los pequeños terratenientes asentados en la campiña. Mommsen pone este vocablo en relación con *populari*, que no es poblar, sino, al contrario, despoblar, devastar. (El que hería la víctima del sacrificio se llamaba *popa.*) El *populus* primitivamente no interviene sino en faenas de guerra, y su ingreso en la política se hace a fuerza de huelgas militares. Cuando el enemigo se acerca a las Siete Colinas, el *populus* se niega a formar y partir a la guerra. De aquí las innumerables y legendarias retiradas a uno u otro monte —Aventino, Sacro, Janículo, etcétera—, que tantas cabezas de eruditos han quebrado.

El romano pura sangre del buen tiempo de la República no concebía un ciudadano que no fuese agricultor. Y esto por la sencilla razón de que no concebía que se pudiese ser ciudadano si no se era guerrero. Ahora bien: el guerrero necesitaba entonces equiparse a sí mismo, cosa imposible si no tenía alguna hacienda. Pero no es la tierra quien directamente le proporciona el mando, sino el arma que la tierra le proporciona. Por esta razón no adquiere los derechos

políticos hasta que ha combatido, a pesar de que era propietario mucho tiempo antes. Puede decirse que con motivo de la guerra contra las Samnitas logra esta plebe rural torcer el brazo a los señores del Senado y convertirse verdaderamente en el *populus romanus* (1).

No se puede entender la historia romana si no se advierte esta dualidad de grandes terratenientes que viven en la urbe y pequeños propietarios que habitan la comarca. Entre unos y otros se encienden las grandes luchas políticas hasta la época de César. Los señores del Senado son los oficiales; los labriegos del contorno son los soldados. Unos necesitan de otros, y esto origina la admirable, orgánica cohesión de la acción romana hasta el siglo II antes de Cristo.

De esta manera la palabra más mansa y civil de todas, *pueblo*, aquella a que recurren los pacifistas, tiene un inquietante origen bélico. Por cierto que lo mismo acontece con la otra voz que simboliza la paz en algunos idiomas: *Aldea*, en tudesco, es *dorf*, que en antiguo alemán del Norte es *thorp*, de donde viene nuestra *tropa;* como en ruso, pueblo es *polk*, y significa ejército.

Octubre 1925.

---

(1) Véase *El origen del tribunado y la comunidad de las cuatro tribus*, por Eduardo Meyer, en *Kleine Schriften*, pág. 372 (1910).

SOBRE LA MUERTE DE ROMA

I

La *Revista de Occidente*, en su número XXXVII, realiza un deseo que desde hace años sentía: ofrecer a los lectores españoles una versión del espléndido estudio de Max Weber sobre las *Causas sociales de la decadencia de la cultura antigua*. Aunque Spengler no hubiera lanzado su libro apocalíptico, la situación de Europa predisponía toda mente alerta para una meditación de las decadencias. El ocaso de un enorme organismo histórico es el hecho de mayores dimensiones dramáticas que puede ofrecerse al hombre. Mayor que él, sólo sería la agonía sideral de nuestro planeta, su muerte como astro; pero, a tan grande espectáculo no estamos invitados. Por eso digo que el fenecimiento de una civilización es, para el hombre, la escena más saturada de melancolía.

Bien o mal, nos hemos habituado a la idea de que nuestra individualidad habrá de aniquilarse; pero nos resistimos a admitir que la sociedad donde aquélla iba inserta y como arraigada puede morir también. Esto nos acongoja más gravemente y duplica nuestra mortalidad. La sociedad en que vivimos es nuestro suelo, nuestro espacio moral, y nos parece que al morir queda en él de alguna manera nuestro hueco. La imagen de que ese hueco desaparezca también en todo el cuerpo social, que nos rodeó y sostuvo, da el último golpe a nuestra muerte y nos hace morir del todo. Ya sólo cabe la supervivencia abstracta que la fe religiosa propone al creyente: una inmortalidad transmundana y etérea, que para sustentarse tiene que soltar el lastre de nuestra figura histórica.

El pavor que este pensamiento sugiere inspira al hombre automáticamente la tendencia a creer que su civilización no morirá. Recuér-

dese la certidumbre con que el europeo de hace veinte años daba como definitiva la forma europea del mundo. Se pensaba que era ya imposible una cesura histórica como aquella atroz en que sucumbió el Imperio romano. Y, sin embargo, los hechos del último decenio han hecho vacilar esta convicción. Europa siente que su impulso mengua y entrevé por vez primera el peligro de muerte. De aquí que haya surgido en todas partes, espontáneamente, el tema de las decadencias. ¿Ha sido un bien, ha sido un mal suscitar tan grave cuestión? Hay temperamentos que al contacto con el peligro aumentan su vitalidad. Son los mejores. La existencia amenazada, llena de inminencias, cobra nuevo sabor. Lo demasiado seguro y estable que se alza con un gesto de invulnerable eternidad produce en nosotros una específica angustia. Si hay la melancolía de las ruinas, existe también lo que Nietzsche llamaba la melancolía de las construcciones eternas que se apoderaba del provincial cuando iba a Roma y contemplaba los edificios imperiales. Un mundo en que nada puede cambiar ni nada cabe emprender sería un sepulcro.

El estudio de Max Weber, escrito bastantes años antes que el libro de Spengler, lleva una intención opuesta a la de éste. En vez de mostrar lo que hay de semejante entre la cultura antigua y la nuestra, se propone marcar su diferencia esencial. El título del estudio no es, tal vez, adecuado. De las «causas sociales» apenas si analiza más que una: la económica. Pero ésta aparece tan claramente desarrollada, que es una verdadera delicia intelectual seguir con la mirada el denso resumen formulado por Weber.

Roma es un pueblo de campesinos guerreros. Combaten para ganar tierras. Sus dotes geniales de mando y batalla dan frutos tan superlativos que pronto los campos conquistados exceden a las fuerzas para labrarlos. La cultura antigua no llegó a la máquina. No cuenta con más instrumento de trabajo que el hombre y el animal doméstico. Esto movió a una segunda época de guerras en que ya no se busca ganar glebas, sino esclavos —el *instrumentum vocale*—, el utensilio parlante. Pero esto trae consigo la progresiva desaparición del pequeño propietario, que había sido a la vez el primer conquistador. No puede luchar con el capitalista de esclavos. El mundo romano se constituye en enormes latifundios.

La nueva estructura económica trae consigo un completo desplazamiento de la existencia antigua. Había sido ésta una vida costera en que el comercio, nunca muy intenso, servía de nexo y ligamen entre las ciudades. La nueva agricultura traslada al *hinterland* la gravitación social. Pero en las tierras no hay comercio ni medios de

ejercitarlo. Los caminos son calzadas militares y administrativas. (El camino militar calzado se llamó originariamente *pons;* los ingenieros mágicos se llamaron *pontífices)*. Sólo existía el canje entre la industria urbana y los productos del campo próximo. Pero el pequeño propietario, no pudiendo competir con el latifundio, comienza a cubrir por sí mismo todas sus necesidades. Ya no compra en la ciudad. Se aisla en su gleba. Por otra parte, el ciudadano rico se surte de sus propios oficiales. Consecuencia: el obrero industrial urbano que nunca había sido muy numeroso, pierde toda importancia y comienza la emigración al campo.

Este sencillo ciclo de marea resume la historia antigua en su haz económico. Se inicia formando las urbes: el campesino va a la ciudad. Los *sinokismos* o ayuntamientos que originan siempre la ciudad clásica, no consisten en otra cosa. Los propietarios ricos del primer tiempo se van a vivir juntos en civilidad; ellos forman las «gentes», el «senado». A este flujo sigue el reflujo; la ciudad es reabsorbida por el campo. El gran propietario, con excepción de las viejas familias romanas, se recluye en su *villa*, en su latifundio, donde acaba por ejercer autoridad y hacerse señor. De este modo, el Imperio queda atomizado, casi literalmente hecho polvo.

Pero las fabulosas conquistas imperiales requieren un ejército gigantesco, y este ejército, una cantidad muy grande de numerario. El Estado aprieta entonces a las ciudades, único lugar donde los últimos restos de comercio en moneda perduran. El campo, compuesto de islillas económicas, cada una de las cuales se basta a sí misma, ha vuelto al comercio en especie. La vida en la urbe se hace imposible. Los ricos son obligados a ejercer los cargos municipales y tienen que responder con su fortuna del contingente municipal ante el erario. Otro motivo para la fuga al campo.

En esto las guerras han llegado a la expansión máxima. Se ha acabado la caza de esclavos. El utensilio humano escasea y se encarece. La economía antigua se estrangula a sí misma.

La escasez de mano de obra obliga a no permitir trashumar al obrero ni al esclavo: quedan adscritos a la gleba. Pero, a la par, el Estado renuncia a extraer del campo soldados y se entrega a las razas extremas del Imperio, a las menos romanizadas. El ejército se hace puramente mercenario, con lo cual aumenta el presupuesto de guerra, al paso que hay menos numerario en el mundo. Como dice Weber, toda la política del Imperio en sus últimos siglos es buscar dinero.

Entretanto, los bárbaros fatigan el flanco norte del enorme cuerpo romano. ¿Cabe sostener con ejércitos interiores el *limes*, el valla-

dar que corre de las Islas Británicas al Cáucaso? Llegó un momento en que no hubo más remedio que buscar en los mismos bárbaros a los defensores. Los germanos pedían tierras, y el Imperio, haciéndoles pasar los grandes ríos fronterizos, los alojaba en su propio cuerpo, encargándoles de la defensa.

Este fue el final. Como se ve, no hubo tal irrupción. Fue, al contrario, una absorción que el Imperio realizó a fin de poder respirar militarmente. Sus defensores, inevitablemente, acabaron por hacerse sus dueños. Por eso decía Schopenhauer que el Estado debe prevenir «la defensa frente a los enemigos extraños, la defensa frente a los enemigos interiores, y, por fin, la defensa frente a sus defensores.»

II

La doctrina de Weber sobre la muerte de Roma puede resumirse así: la economía romana respira esclavitud. Cuando los esclavos faltan, el pez imperial muere ahogado. Conviene, sin embargo, advertir que Weber no pretende analizar en la integridad de sus factores la decadencia de Roma. No es un historiador materialista que reduzca al proceso económico los destinos de un pueblo. Precisamente ha sido nuestro maestro sin par en el arte de descubrir el maravilloso entrecruzamiento de las «causas» dentro de la realidad histórica. La economía influye en todo, claro está. Por eso se puede proyectar la historia entera de un pueblo sobre el plano económico, como la bola del mundo en el planisferio. Pero también es verdad la viceversa. En la economía influye, a su vez, todo. Por ejemplo, lo más remoto de ella en apariencia: la religión. Uno de los magnos trabajos de este magistral autor ha sido justamente volver del revés la tesis marxista y mostrar cómo la religión contribuye a regir el proceso económico. Una raza budista usará *coeteris paribus* diferente economía que el pueblo israelita.

No es, pues, la intención de Weber decir: porque la economía romana fue tal, Roma sucumbió; sino más bien esto otro: porque Roma fue como fue se desarrolló en ella un proceso económico morboso que acaba estrangulándose a sí mismo. No aspira a revelarnos *por qué* muere, sino *cómo* es su muerte mirada por el haz económico.

Nadie ha explicado todavía *por qué* un gran organismo histórico llega al aniquilamiento. De lo único que podemos estar seguros

es de que cuanto mayor sea aquél, menos poder tendrán sobre él las causas externas. Un Municipio puede ser destruido por un terremoto o por una epidemia. Una pequeña nación puede sucumbir en unas cuantas batallas. Pero todo un «mundo», como fue Roma, está inmunizado para accidentes parejos. Tiene, pues, razón Weber cuando empieza su ensayo diciendo: «El Imperio romano no se derrumbó por causas exteriores, tal vez como consecuencia de una evidente superioridad de sus enemigos». Los «mundos» sólo mueren de muerte natural. Dentro de ellos hay que buscar los asesinos. No hay, pues, irrupción de los bárbaros. Esta idea, tan de viejo cuadro histórico, fue inventada por los literatos de la decadencia romana, que eran, como suelen ser los literatos de todas las épocas difíciles, superlativamente reaccionarios. Incapaces de crear cultura, llamaban así a la tradicional. Cuando los escritores tenían todavía talento —Tácito, por ejemplo—, entrevén que lo verdaderamente nuevo, progresivo, es el bárbaro, aunque o, precisamente, porque ni tiene Senado ni compone párrafos ciceronianos. Esta intuición fresca y abierta a lo real se pierde muy pronto y los literatos vuelven a creer que el progreso es el Senado y la elocuencia. Siempre se ha repetido el mismo curioso fenómeno: los «progresistas» de ayer son los más nocivos reaccionarios de hoy, los que impiden la verdadera acomodación a lo absolutamente nuevo que el tiempo aporta. Son progresistas en línea recta. Los chinos creen que los diablos avanzan sólo rectilíneamente, y por eso, les basta poner un biombo ante la puerta de la habitación para que el tozudo diablo tenga que detenerse. De aquí también el encorvamiento de los tejados: el diablo, al deslizarse por ellos, no puede caer a tierra, sino que sale despedido otra vez en línea recta hacia el espacio, como la pelota de la cesta vasca. El buen literato de decadencia se dedica a componer acrósticos indolentes mientras ve llegar a los grandes bárbaros blancos. Luego se queja e inventa la irrupción en largas elegías verbipotentes, mientras los pueblos salían a recibir a las huestes francas o godas como a salvadores.

La verdad es que ya en tiempo de Alejandro Severo, en el ejército no había romanos ni casi latinos. Los mejores soldados eran germanos, y en el antiguo marco de la legión comienza a articularse el sentimiento feudal.

Pero la frase de Weber antes transcrita añade algo que no comprendo bien: «El Imperio romano no se derrumbó por causas exteriores, tal vez como consecuencia de una evidente superioridad de sus enemigos o *de la incapacidad de sus conductores políticos*». Sorpren-

de que la incapacidad de los conductores políticos sea considerada como una causa externa. Si por capaz se entiende sólo la figura genial —y a ello apunta extrañamente Weber nombrando a Estilicón—, no hay duda que su advenimiento o su ausencia son puro azar, y, por tanto, hechos externos al destino íntimo de un pueblo. Pero los genios no son la potencia decisiva en historia —quede para otra vez la precisión de este pensamiento—, sino que, por el contrario, el factor decisivo es el tipo medio de los individuos. Aun en los casos de aspecto absolutista no son nunca uno o varios hombres quienes conducen un pueblo, sino clases enteras de que aquél o aquéllos son el exponente y el símbolo.

Pues bien: el tipo medio del romano es, desde tiempos de César, evidentemente incapaz para la colosal misión que le incumbía. Los romanos tuvieron siempre el don de mando, un talento específico que no debe confundirse con otras calidades próximas. Pero fueron de sólito muy poco inteligentes. (Aproximadamente, los mismos síntomas que presenta el inglés). Mientras bastó con las dotes de mando, floreció la historia romana; mas en cuanto las circunstancias se fueron haciendo más apretadas, más sutiles y exigían una dosis mayor de agilidad mental, de plasticidad intelectual, comenzaron a fallar. En Roma no había más que políticos en seco, sin atmósfera intelectual ideológica, científica. Aquellos magistrados poseían unas cabezas de sillería como la empleada en sus formidables edificios. Vivían de ciertas ideas elementales y «eternas», que habían inspirado la vida romana desde su iniciación. Sería interesante y nada difícil mostrar cómo paso a paso, desde tiempo de los Gracos, la realidad se va apartando de las ideas canónicas alojadas en la inmutable testa del romano. La distancia es cada vez mayor, hasta hacerse prácticamente absoluta. *En su esencia última*, las instituciones son en tiempo de Diocleciano las mismas que en tiempo de Escipión. El romano no inventa.

Yo he sostenido que en los últimos dos siglos de Europa la política ha padecido un exceso de intelectualidad, con perjuicio de las dotes imperativas. El caso de Roma es perfectamente inverso: sobra de don de mando —terquedad, dureza y soberbia— y falta de aquel mínimo de deporte intelectual que mantiene alerta el espíritu y le permite modelarse blanda y exactamente sobre la cambiante realidad. En esto, como en todo lo vital, el acierto es cuestión de tacto y mesura. Ni política *de* ideas, ni política *sin* ideas.

Pero conviene describir concretamente, siquiera sea en esquema, esa limitación de la mente romana que le impidió inventar modos de

gobierno donde la realidad se holgase fructuosamente. Ello dejará en el ánimo como un dibujo ideal de la ecuación perfecta en que debe hallarse el don de mando y la agudeza intelectual. Siempre he sido hostil a Platón, porque sostuvo que los filósofos debían gobernar. ¿Qué mal habían hecho a Platón para desearles semejante destino? Preferible es que los filósofos se ocupen sólo en pensar y que, de cuando en cuando, los gobernantes lean lo que los filósofos han pensado, no para hacerles caso —¡eso de ninguna manera!—, sino tan sólo por vía gimnástica y como puro ejercicio.

III

Sabido es que el Mediterráneo no da a gusto otros frutos políticos que el Estado-Ciudad, la *Polis*, una urbe con su breve cinturón de campiña en derredor que se otea desde la plaza ciudadana. La urbe es, ante todo, esto: plazuela, foro, ágora. Lugar para la conversación, la disputa, la elocuencia, la política. En rigor, la urbe clásica no debía tener casas, sino sólo las fachadas que son necesarias para cerrar una plaza, escena artificial que el animal político acota sobre el espacio agrícola. Esto fue Roma también. A esto tendería, abandonado a sí mismo, nuestro Levante. Siempre que se le deja, echa a correr hacia el cantonalismo.

El Estado romano es una democracia, bien que aristocrática. El pueblo —*populus*— decide, mediante elecciones periódicas, de los destinos nacionales.

El campesino viene a votar a la ciudad, en persona. Perfectamente. ¡El ideal de la democracia! Pero he aquí que Roma conquista el Lacio. Al cabo de poco tiempo, y a fin de asegurar la solidaridad de los latinos, les otorga la ciudadanía. Ya tenemos con esto la primera incongruencia entre la forma política romana y la realidad social bajo ella. Porque el Lacio no es ya la franja rural en torno a la urbe. Es una ancha provincia. ¿Cómo pretender que los ciudadanos latinos vengan a votar a la ciudad? Inevitablemente empieza a crearse un número de electores profesionales que suplantan la voluntad ausente de los lejanos. La urbe propiamente tal ha crecido. Se ha formado en ella una plebe numerosa, que formará el material votante sobre el cual van a ejercer sus manejos los inquietos, los ambiciosos, los díscolos.

Pero he aquí que Roma conquista toda Italia. Los italiotas

—como en su tiempo los latinos— aparecen primero bajo la especie de aliados. Esto quiere decir que soportan todas las cargas y no tienen casi ningún derecho. En este momento sobrevienen los Gracos, cabezas confusas de revolucionarios siglo XIX. No saben bien lo que quieren ni lo que no quieren. Valientes y torpes, ambiciosos y a la par generosos, pertenecen a ese tipo de hombres nacidos para disparar juntos todos los problemas y no resolver ninguno. Son mentes vagas, almas patéticas, atraídas teatralmente por gesticulaciones heroicas que han visto antes en libros. Los Gracos se embriagan hablando, por cierto, muy bien, a lo Chateaubriand, en tiradas sentimentales que producen la borrachera demagógica en la enorme plazuela de los comicios. Ello es que los Gracos desencadenan de golpe la tempestad de todos los conflictos latentes, y Roma no vuelve nunca a estar tranquila. Prometen a los italiotas la ciudadanía, revuelven a los pobres contra los ricos (ley agraria), indisponen a la burguesía (equites) contra los nobles (senatoriales). El primer resultado fue la rebelión de los aliados y la penosa guerra subsecuente.

Hubo un momento en que los aliados tuvieron ganada la partida. Entonces deciden crear frente a Roma otro Estado. Pero el Estado que forman es idéntico al romano. Las mismas instituciones, el mismo método electoral con presencia de cuerpo. Designaron como capital a Corfinium —si no padezco error.

(Los lectores sabrán ser indulgentes si se desliza alguna equivocación adjetiva; no escribo rodeado de libros ni de notas, sino como un romántico, entre rocas ásperas y lentiscos, mientras delante, al horizonte, forma el mar su gran curva de ballesta pronta a disparar nuestro corazón, que siente afanes de flecha y es ya de suyo una cruenta herida).

Poco después concede Roma de buen grado a los italiotas los plenos derechos civiles. Pero ¿cómo unos y otros no advierten el carácter ilusorio de éstos? ¿Cómo iban a votar en Roma electores tan distantes? Italia está ya hecha. Es un cuerpo enorme; pero se sigue queriendo que venga a votar a la plazuela, junto al Tíber.

Los pueblos se van haciendo mediante la aglutinación progresiva de elementos extraños entre sí. Viven de la cohesión lograda, y mueren por disociación de lo que un tiempo estuvo unido, sólido, compacto.

Si antes hemos tomado, siguiendo a Weber, una vista económica de la decadencia romana, ahora podemos verla en su aspecto político. Y nos sorprende encontrar que un simple defecto de técnica electoral pueda traer consigo la ruina de tan magnífico cuerpo social. Sin

embargo, es así. Parece inconcebible que no viniera a la mente del romano una idea tan simple, para nosotros tan obvia, que desde sus comienzos, como la cosa más natural del mundo, existió en las naciones europeas: la idea de la representación política. La porción ausente y lejana de la sociedad puede estar presente de manera virtual, sin más que elegir un representante de ella. Para poseer tal idea, basta con ejecutar una sencilla abstracción y advertir que la voluntad de un ser puede actuar donde no llega su cuerpo. Si el romano no arriba a ella es simplemente porque era incapaz de esta abstracción. Topamos, pues, con una limitación absoluta, en seco, sin motivo ni justificación. No se trata, sin embargo, de un azar. Todo lo contrario. Al romano le faltó esta idea de representación política, lo mismo que al carnero le faltan las alas. Es una limitación constitutiva. Las causas internas de toda gran decadencia histórica no son más que esto: las limitaciones nativas, iniciales. Cada raza ha llegado al área histórica con su destino preformado, su curva prescrita, y no ha habido manera de reformar su trayectoria. La salvación sólo podría venir si en un cierto momento esa raza tuviese la clara conciencia de su limitación y se esforzase en corregirla con heroico denuedo, tanto más heroico cuanto que habría de ejercitarse sobre su propio ser. Este es hoy el problema de Europa en general, y de España en particular. O vemos bien nuestras limitaciones y nos resolvemos a subsanarlas, o moriremos sin remisión.

La estupidez de los que predican casticismo no les deja ver esta razón profunda e irónica que me ha llevado siempre a no halagar las viejas virtudes españolas y a pedir, en cambio, su complemento. Las virtudes que no tenemos son las que más importan. Los flancos restantes se hallan de sobra defendidos.

La exigencia de que el votante estuviese presente, no representado, produjo en Roma efectos tan decisivos como desastrosos.

Sobre todo, el más grave: la disociación entre la provincia y Roma. Los habitantes de ésta son, a la postre, los únicos votantes efectivos y, en consecuencia, la única porción políticamente activa de aquel inmenso Imperio. El resto del cuerpo social no cuenta. Esto trae consigo una condensación fabulosa de politicismo en Roma, una hiperactividad francamente neurótica, formalista, sin contenido. Por el contrario, la provincia se acostumbra a no intervenir en los destinos del Imperio, ni en los suyos, cada vez más absorbidos por el Poder central. La depresión, la desmoralización, la inercia crecen. No puede surgir ningún movimiento que reúna en amplia solidaridad un territorio provincial. Al revés: la provincia se atomiza polí-

ticamente —como la vimos atomizarse económicamente. Es inútil esperar que en ella se preparen nuevas fuerzas directoras para el Imperio. No pudiendo actuar, los provinciales pierden todo entrenamiento público y, sin la enérgica selección, que sólo es posible sobre gente que está en ejercicio, degeneran día por día.

Entretanto, la política de Roma va siendo presa exclusiva de la técnica electoral, y tiene que entregarse a los jefes de bandas. Pronto estas bandas operan con armas. Hacia el año 70 antes de Cristo dominan en Roma unas cuantas partidas de la porra —las famosas bandas de Clodio, ni siquiera compuestas por verdaderos ciudadanos. Hay una carta de Cicerón —no puedo recordar su singladura— donde se queja amargamente de esto y hace notar que en los comicios ya no intervienen romanos, sino frigios y misios, griegos y judíos, esclavos y gladiadores. Se ha llegado, como siempre en estos procesos de degeneración política, a la acción directa. No va a tardar en producirse el hecho irremisible; las legiones recabarán para sí el exclusivo ejercicio electoral y nombrarán emperador. Pero esto pertenece a otro haz de la historia romana, que apuntaré otro día; es la otra grande y progresiva disociación entre el cuerpo de votantes y el cuerpo de guerreros que primitivamente eran uno solo y formaban el *populus*, vocablo que significa propiamente «nación armada». Hay un momento decisivo en la historia de Roma: el siglo I antes de Cristo. Vemos hoy con suficiente claridad que la civilización antigua pudo salvarse, a no ser por las limitaciones y la testarudez de la mente romana. El organismo social gobernado por ésta había adquirido proporciones gigantescas y no podía ya vivir políticamente de Roma. Era menester vivir de otras potencias sociales nuevas, y éstas no podían ser más que las provincias. Siempre hubiera quedado a Roma el papel tradicional de cabeza pública y suprema rectora de los pueblos. Pero el tratamiento a que las provincias estaban sometidas las habían envilecido.

Un hombre maravilloso tuvo la genial intuición de que para salvar a Roma era preciso exaltar la provincia. Este hombre, para mi gusto el más grande que ha existido nunca, se llamaba César y era de la gente Julia.

Como decía Goethe, todo ser en que una especie culmina no pertenece ya a esa especie. En César, el alma romana se escapa de sí misma. Es milagroso el caso, pero en medio de las limitaciones «antiguas» aparece de pronto un hombre «moderno». Lo es en tal medida, que no nos extraña su «modernidad» en el detalle; por ejemplo, su invención del periódico y del *Diario de Sesiones*, que

debía unir a Roma con todo el orbe —*Urbi et Orbi*—; su preocupación por la medida del tiempo (reforma Juliana del calendario), todo en él nos parece perfecto, elegante, sustancioso y sublime. «Formidable y encantador» le llama un autor reciente. Lo único que nos perturba un poco es su pederastia accidental.

Pues bien: este César, hijo de Venus, en quien se ha destilado exquisitamente todo el pasado de Roma, comprende que el Estado tiene que cambiar de forma y de fondo. Es preciso inventar nuevas instituciones y despertar nuevas energías sociales de especie orgánica. Él va a dignificar la provincia frente a Roma. Y como las provincias asiáticas son razas caducas, enquistadas en arcaicas y petulantes civilizaciones, César se vuelve hacia los pueblos jóvenes y se determina a poner en forma «las naciones bárbaras». De aquí la conquista de las Galias. Pero la idea era demasiado sutil, demasiado compleja y vasta para alojarse en las cabezas putrefactas de la vieja aristocracia romana, inscritas fatalmente dentro de la idea «República», es decir: Senado, tribunos, comicios con presencia corporal. «La república es ya sólo un vocablo» —decía el genio de César—. Y esto le ponía frenético a Cicerón, literato y orador, para quien los vocablos lo eran todo. El intento de superar la limitación romana costó la vida a César. Ninguna otra mente antigua logró «ver» de nuevo su idea. Menos que nadie su heredero, el discreto Augusto, que se instala, desde luego, en los límites del alma romana.

En grande o en pequeño, toda historia nacional llega a un punto en que para recrecer necesita dejar descansar la vieja capital y esperarlo todo de la provincia; un momento en que es preciso despertar la periferia del gran cuerpo político y gritar: «¡Eh, vosotras, las provincias: es preciso que dejéis de ser provincianas! He aquí llegada la hora en que tenéis que aprontar vuestros impulsos intactos. El Estado renacerá de vosotras o no renacerá. ¡Eh, las provincias: de pie!»

Agosto 1926.

NUEVAS CASAS ANTIGUAS

En las calles de Madrid encontramos cada día mayor número de casas «madrileñas». Parejamente, Sevilla se está llenando hasta los bordes de «sevillanerías». Ahora vamos a preguntarnos si es éste un hecho reconfortante o desesperante. Para ello conviene descender a su raíz. La raíz está en la mente del propietario o del arquitecto que ha construido la nueva casa antigua.

¡La nueva casa antigua!... He aquí una expresión que yo no había buscado. Ha venido espontáneamente bajo la pluma como un can, a quien un gesto indeliberado de nuestra mano invita a tenderse a nuestros pies. Por mi gusto lo hubiese detenido hasta el fin del artículo, a fin de que el lector ignorase mi actitud ante el hecho que voy a analizar. Pero ya no hay remedio; esa expresión descubre a destiempo la escasa simpatía que siento, no hacia la casa «madrileña» o «sevillana», sino hacia el estado de espíritu, que lleva a construir en 1926 una casa del siglo XVII o XVIII.

Si analizamos el estado de espíritu que hace posible semejante *performance*, hallaremos estos ingredientes:

Primero, el deseo de hacer no sólo una casa, sino una casa con estilo. Este es el único componente laudable que hallo en la inspiración de estos constructores de ruinas y fabricantes de antigüedades. Hasta hace pocos años no se edificaba en Madrid más que puras casas, sórdidos habitáculos, donde no se hacía el menor sacrificio a la gracia posible de las formas. Tres generaciones de españoles han ejercitado la más resuelta voluntad de estilo. Si esta eliminación de toda belleza hubiese obedecido a algún principio positivo —como en el cuáquero, que rehusa todo servicio a la estética por parecerle in-

moral—, la desnudez de las habitaciones se habría convertido, contra su propósito, en una nueva gracia inesperada, y hubiera sido, inevitablemente, un estilo. Es la belleza tan generosa sustancia que no exige de nosotros que la solicitemos deliberada y nominativamente; basta con que no seamos viles; es decir, que respetemos nuestra propia vida, dándole algún sentido sincero y disciplinado para que automáticamente y por añadidura quede estilizada, embellecida.

Estas casas nuevas del siglo XVII y XVIII, que ahora van repoblando Madrid, anuncian que la vida española empieza a cobrar sentido y a entrar en disciplina. Sus constructores hacen un sacrificio a la belleza noble; gesto libatorio en que derramamos algo de nuestros bienes en honra a un poder divino. Y la belleza, sin duda, tiene algo de divinidad. Por lo menos, estos dos atributos: es trascendente y es problemática.

Segundo. Una vez que el constructor ha sentido un apetito de estilo, el paso inmediato y lógico debía ser satisfacer aquél creando éste. En vez de ello, la sensibilidad del constructor resbala sobre el panorama del arte pretérito, donde se conservan los estilos ya hechos, y entre todos elige uno. A mí me parece que tal conducta implica una serie de errores radicales. Enumero algunos: *a)* Olvida que el arte es siempre creación y no elección entre lo ya creado. Es creación, no sólo por parte del artista productor, sino también del contemplador. Una estética torpe nos ha habituado a reservar el nombre de artista para el que produce la obra, como si el que la goza adecuadamente no tuviese también que serlo. Producción y recepción son en arte operaciones recíprocas. *b)* Sobre este olvido, la idea de que cabe elegir entre estilos como se elige un sombrero en la sombrerería supone un margen del albedrío estético incompatible con la dignidad y la esencia misma del arte. Aquí repercute el olvido antedicho. Si se tuviese en cuenta que «sentir» el arte es también un modo de creación, nadie atribuiría al gusto ese libertinaje de movimientos que expresa el dicho «de gustos no hay nada escrito». El estilo que crea cada época, y dentro de ella cada artista, no emerge de una elección, y mucho menos de una caprichosa elección. Es un fruto único, predeterminado e inevitable, que depende del ser mismo de la época y del individuo en ella inscrito. Consecuencia de esto es que: *c)* Cada época tiene que tener su estilo congénito, y nunca puede ser el suyo el de otra época. El hombre que posee auténtica sensibilidad estética repugna sentir como propio un estilo pretérito, lo mismo que repugna aceptar, sin ficción adoptiva, como propio un hijo de otro. La adopción es una paternidad irónica, deliberadamente metafórica.

El que adopta es «como» un padre. Nuestra simpatía hacia algún estilo del pasado sólo puede ser irónica. La forma de esta ironía es muy varia. Por ejemplo, desde un estilo actual, preferimos aquellos del pretérito que tienen alguna acentuada semejanza con aquél. Pero a la vez notamos que tal semejanza es sumamente parcial y abstracta. El estilo antiguo, aun el más afín con el nuestro, contiene ingredientes inasimilables para la actualidad. Nuestra simpatía le dota, pues, sólo de una semipresencia, de una ficticia actualidad, que, en definitiva, le llega de nuestro arte contemporáneo. *d)* Mucha gente cree que esa imparcialidad ante los estilos, esa libertad de espíritu, que permite gozar de cualesquiera, es una virtud superior, cuando en verdad acusa una sensibilidad tosca que no percibe la radical diferencia existente entre ellos. Cuando más delicado y perfecto es un ser, menor es su libertad en la vida, mayor su sujeción a un destino y órbita determinados. El que sirve lo mismo para una cosa que para otra es que no sirve egregiamente para ninguna. Del mismo modo, el que cree gozar parejamente de estilos contrapuestos es que, en rigor, no percibe la fina estructura de ninguno.

La imparcialidad sólo empieza a tener sentido cuando situamos la obra en el pasado y nuestra contemplación se hace refleja, fría e histórica. Somos imparciales con los muertos: con los pintores de Altamira, con Giotto, con Tiziano, con Velázquez; pero no con Zuloaga o con Picasso.

Esta imparcialidad es otra forma de ironía. No se ha reparado suficientemente en la extensión que la ironía ocupa en nuestra vida, tal vez porque se tiene de aquélla una idea angosta. Ironizamos siempre que en nuestro trato con una cosa, sea del orden que sea, no la referimos ni enganchamos al núcleo decisivo de nuestra persona. El «yo» que entonces se relaciona con la cosa —para juzgarla, estimarla, amarla o reprobarla— no es el fondo definitivo, sostén último del resto de nuestra personalidad, sino un «yo» más o menos ficticio que *ad hoc* destacamos para que se las entienda con el objeto. Así, en la vida de sociedad solemos reprimir las intervenciones de nuestro «yo» auténtico, encargado de regir nuestras palabras y movimientos a un «yo» social, invención nuestra, que situamos en la propia periferia para que engrane mediante «convencionalismos» con el «yo» social de las otras personas que tratamos.

Pues bien; en la visión «histórica» de una obra de arte actúa también un «yo» ficticio, relativamente desapasionado, tibio y comprensivo.

Otra tercera forma de relación irónica con los estilos pretéritos

es la que inspira nuestra afición a las «antigüedades». No ponemos —no «deberíamos» poner, si nos diésemos cuenta exacta de lo que pasa en nosotros—; no ponemos, digo, «en serio» un sillón Luis xv dentro de nuestra habitación. Lo tenemos allí como tenemos un perro peludo y monstruoso: a guisa de gracioso absurdo, de figura extraña, y precisamente por su perfecta inconexión con nuestra vida efectiva. La tienda de antigüedades representa un papel análogo al de la casa de fieras. Nuestra relación estética con el bargueño no es muy diferente en su última raíz de nuestra relación vital con la jirafa.

Una de las capacidades normales y necesarias del organismo viviente es la secreción —llamémoslo así— de ficciones, como el «yo» social, de que he hablado antes. Pero acaece que muchos hombres son absorbidos por esa porción ficticia de sí mismos. (Nada más frecuente que hallar personas completamente dominadas por el «convencionalismo» social). Así se explica que pueda «en serio» amueblarse un salón del siglo xx con muebles del siglo xviii. La estimación irónica de aquel viejo estilo ocupa el lugar de una auténtica y directa estimación.

Tercero. Pero el constructor de casas «madrileñas» suele recibir su inspiración decisiva de un motivo que no es estético. Ha oído hablar de que existen estilos «nacionales» o de raza, y de que se «debe» guardar fidelidad a esa «tradición» castiza. En suma: desembocamos en el tema perdurable del «nacionalismo». Es éste asunto delicado, que conviene desarrollar aparte un día u otro.

En rigor, hoy no quería sino llegar, con algún sentido para el lector, a esta fórmula imperativa.

Al amueblar una habitación o construir un edificio es un deber vital, inspirado por la estimación hacia sí mismo, intentar la belleza, partiendo de las formas y necesidades actuales. Y es preferible equivocarse al servicio de este empeño que acertar en la trivial resolución de copiar un viejo estilo.

Nadie saldría a la calle —fuera de Carnestolendas— vestido con un traje a lo Felipe IV. Sería hacer de la propia vida y el propio ser una ruin mascarada. Pues ¿qué diferencia hay entre eso y vivir en una nueva casa antigua? La casa, como los nómadas árabes dicen de la tienda de campaña, es el traje de la familia.

1926.

MEDITACIÓN DEL ESCORIAL

EN EL PAISAJE

SOBRE el paisaje del Escorial, el Monasterio es solamente la piedra máxima que destaca entre las moles circundantes por la mayor fijeza y pulimento de sus aristas. En estos días de primavera hay una hora en que el sol, como una ampolla de oro, se quiebra contra los picachos de la sierra, y una luz blanda, coloreada de azul, de violeta, de carmín, se derrama por las laderas y por el valle, fundiendo suavemente todos los perfiles. Entonces, la piedra edificada burla las intenciones del constructor y, obedeciendo a un instinto más poderoso, va a confundirse con las canteras maternales.

Francisco Alcántara, que tanto sabe de cosas de España, suele decir que, como el castellano es el idioma en que, de cierta manera, se integran los dialectos y lenguas de la periferia hispánica, es la luz de esta Castilla central una quintaesencia de las luces provinciales.

Esta luz castellana es la que, poco antes de llegar la noche con lento paso de vaca por el cielo, transfigura El Escorial hasta el punto de parecernos un pedernal gigantesco que espera el choque, la conmoción decisiva, capaz de abrir las venas de fuego que surcan sus entrañas fortísimas. Hosco y silencioso aguarda el paisaje de granito, con su gran piedra lírica en medio, una generación digna de arrancarle la chispa espiritual.

¿A quién dedicó Felipe II esta enorme profesión de fe, que es, después de San Pedro, en Roma, el credo que pesa más sobre la tierra europea? La carta de fundación pone en boca del Rey: «El cual Monasterio fundamos a dedicación y en nombre del bienaventurado San Lorenzo, por la particular devoción que, como dicho

es, tenemos a ese glorioso santo, y en memoria de la merced y victoria que en el día de su festividad de Dios comenzamos a recibir.» Esta merced fue la victoria de San Quintín.

Aquí tenemos una leyenda documentada que es preciso rectificar, a pesar del documento. San Lorenzo es un santo respetable, como todos los santos, pero que, a decir la verdad, no ha solido intervenir en las operaciones de nuestro pueblo. ¿Será posible que uno de los actos más potentes de nuestra historia, la erección del Escorial, no haya tenido otra significación que el agradecimiento a un santo transeúnte, de escasa realidad española? No nos basta San Lorenzo: soy el primero en admirar aquello de que, hallándose bien tostado de un lado, pidió que le volviesen del otro; sin aquel gesto no estaría representado el humorismo entre los mártires. Pero, francamente, la paciencia de San Lorenzo, con ser admirable, no basta para llenar estos colosales ámbitos.

Es indudable que cuando presentaron varios planos a Felipe II y eligió éste, encontró en él expresada su interpretación de lo divino.

A LA MAYOR GLORIA DE DIOS

Todos los templos se erigen, claro está, para la mayor gloria de Dios; pero Dios es una idea general, y ningún templo verdadero se ha elevado jamás a una idea general. El apóstol que vagabundeando por Atenas creyó leer en el frontis de un altar: «Al Dios desconocido», padeció un grave error; ese hierón no ha existido nunca. La religión no se satisface con un Dios abstracto, con un mero pensamiento; necesita de un Dios concreto, al cual sintamos y experimentemos realmente. De aquí que haya tantas imágenes de Dios como individuos: cada cual, allá en sus íntimos hervores, lo compone con los materiales que encuentra más a mano. El rigoroso dogmatismo católico se limita a exigir que los fieles admitan la definición canónica de Dios; pero deja libre la fantasía de cada uno para que lo imagine y lo sienta a su manera. Refiere Taine que una niña a quien dijeron que Dios estaba en los cielos, exclamó: «¿En el cielo, como los pájaros? Entonces tendrá pico». Esta niña podía ser católica: la definición del catecismo no excluye el pico en Dios.

Mirando en nuestro interior, buscamos entre cuanto allí hierve lo que nos parece mejor, y de esto hacemos nuestro Dios. Lo divino es la idealización de las partes mejores del hombre, y la religión

consiste en el culto que la mitad de cada individuo rinde a su otra mitad, sus porciones ínfimas e inertes a las más nerviosas y heroicas.

El Dios de Felipe II, o, lo que es lo mismo, su ideal, tiene en el Monasterio un comentario voluminoso. ¿Qué expresa la masa enorme de este edificio? Si todo monumento es un esfuerzo consagrado a la expresión de un ideal, ¿qué ideal se afirma y hieratiza en este fastuoso sacrificio de esfuerzo?

LA MANERA GRANDE

Señores, hay en la evolución del espíritu europeo un instante todavía muy poco estudiado y, sin embargo, de grandísimo interés. Es una hora en que el alma continental debió sufrir uno de esos terribles dramas íntimos que, a pesar de su gravedad y del agudo dolor que ocasionan, sólo por medios indirectos se manifiestan. Esa hora coincide con la edificación del Escorial. En la mitad del siglo XVI da sus frutas mejor madurecidas el Renacimiento. Ya sabéis lo que es el Renacimiento: la alegría de vivir, una jornada de plenitud. Se aparece a los hombres el mundo de nuevo como un paraíso. Hay una perfecta coincidencia entre las aspiraciones y las realidades. Notad que la amargura nace siempre de la desproporción entre lo que anhelamos y lo que conseguimos.

Chi non può quel che vuol, quel che può voglia (1),

decía Leonardo de Vinci. Los hombres del Renacimiento querían sólo lo que podían, y podían todo lo que querían. Si alguna vez la desazón y el descontento asoman en sus obras, lo hacen con tan bello rostro, que en nada se parecen a eso que llamamos tristeza, a esa cosa entre manca y tullida que hoy se arrastra gemebunda por nuestros pechos. A ese grato estado de espíritu del Renacimiento sólo podían corresponder serenas y mesuradas producciones, hechas con ritmo y con equilibrio; en suma: lo que se decía la *maniera gentile*.

Pero hacia 1560 comienzan a sentir las entrañas europeas una inquietud, una insatisfacción, una duda de si es la vida tan perfecta y cumplida como la edad anterior creía. Empiézase a notar que es mejor la existencia que deseamos que la existencia que tenemos. Son más anchas y más altas nuestras aspiraciones que nuestros logros. Nuestros anhelos son energías prisioneras en la prisión de la

(1) El que no puede lo que quiere, quiera lo que puede.

materia, y gastamos la mayor parte de ellas en resistir el gravamen que ésta nos impone.

¿Queréis una expresión simbólica de este nuevo estado de espíritu? Frente al verso de Leonardo recordad estos otros de Miguel Angel, que es el hombre del instante: *La mia allegrez' e la maninconía.*

> «*O Dio, o Dio, o Dio,*
> *Chi' m' a tolto a me stesso,*
> *Ch' a me fusse più presso*
> *O più di me potessi, che poss' io?*
> *O Dio, o Dio, o Dio*» (1).

No podían las formas quietas y lindas del arte renacentista servir de vocabulario donde expresaran sus emociones de héroes prisioneros, de encadenados Prometeos, los hombres que así aúllan a la vida. Y, en efecto, justamente en estos años se inicia una modificación en las normas del estilo clásico. Y la primera de estas modificaciones consiste en superar las formas gentiles del Renacimiento por la mera ampliación de su tamaño. Miguel Angel opone en arquitectura a la *maniera gentile* lo que se llamó la *maniera grande*. Lo colosal, lo superlativo, lo enorme, va a triunfar en el arte. De Apolo se dirige la sensibilidad a Hércules. Lo bello es lo hercúleo.

Tema éste demasiado sugestivo para que ahora, ni ligeramente, lo rocemos. ¿Por qué, por qué los hombres se complacieron durante un tiempo en lo excesivo, en la superlación de todas las cosas? ¿Qué es en el hombre la emoción de lo hercúleo? Pero vamos con prisa. Yo sólo quería indicar que, cuando se alza sobre el horizonte moral europeo la constelación de Hércules, celebraba España su mediodía, gobernaba el mundo y en un seno del patrio Guadarrama el Rey Felipe erigía, según la *maniera grande*, este monumento a su ideal.

TRATADO DEL ESFUERZO PURO

¿A quién va dedicado —decíamos— este fastuoso sacrificio de esfuerzo?

Si damos vueltas en torno a las larguísimas fachadas de San Lorenzo, habremos realizado un paseo histórico de algunos kilómetros, se nos habrá despertado un buen apetito; pero, ¡ay!, la ar-

(1) ¿Quién me ha arrebatado a mí mismo, quién que sobre mí pudiese más que yo puedo?

quitectura no habrá hecho descender sobre nosotros ninguna fórmula que trascienda de la piedra. El Monasterio del Escorial es un esfuerzo sin nombre, sin dedicatoria, sin trascendencia. Es un esfuerzo enorme que se refleja sobre sí mismo, desdeñando todo lo que fuera de él pueda haber. Satánicamente, este esfuerzo se adora y canta a sí propio. Es un esfuerzo consagrado al esfuerzo.

Ante la imagen del Erecteion, del Partenón, no ocurre pensar en el esfuerzo de sus constructores: las cándidas ruinas envían bajo el cielo de límpido azul grandes halos de idealidad estética, política y metafísica, cuya energía es siempre actual. Preocupados en recoger esos efluvios densos, la cuestión del trabajo consumido en pulir aquellas piedras y en ordenarlas no nos interesa, no nos preocupa.

Por el contrario, en este monumento de nuestros mayores se muestra petrificada un alma toda voluntad, todo esfuerzo, mas exenta de ideas y de sensibilidad. Esta arquitectura es toda querer, ansia, ímpetu. Mejor que en parte alguna aprendemos aquí cuál es la sustancia española, cuál es el manantial subterráneo de donde ha salido borboteando la historia del pueblo más anormal de Europa. Carlos V, Felipe II han oído a su pueblo en confesión, y éste les ha dicho en un delirio de franqueza: «Nosotros no entendemos claramente esas preocupaciones a cuyo servicio y fomento se dedican otras razas; no queremos ser sabios, ni ser íntimamente religiosos; no queremos ser justos, y menos que nada nos pide el corazón prudencia. Sólo queremos ser grandes». Un amigo mío que visitó en Weimar a la hermana de Nietzsche, preguntó a ésta qué opinión tuvo el genial pensador sobre los españoles. La señora Förster-Nietzsche, que habla español, por haber residido en el Paraguay, recordaba que un día Nietzsche dijo: «¡Los españoles! ¡Los españoles! ¡He ahí hombres que han querido ser demasiado!»

Hemos querido imponer, no un ideal de virtud o de verdad, sino nuestro propio querer. Jamás la grandeza ambicionada se nos ha determinado en forma particular, como nuestro Don Juan, que amaba el amor y no logró amar a ninguna mujer, hemos querido el querer sin querer jamás ninguna cosa. Somos en la historia un estallido de voluntad ciega, difusa, brutal. La mole adusta de San Lorenzo expresa acaso nuestra penuria de ideas, pero, a la vez, nuestra exuberancia de ímpetus. Parodiando la obra del doctor Palacios Rubios, podríamos definirlo como un tratado del esfuerzo puro.

¡El esfuerzo! Como es sabido, fue Platón el primer hombre que trató de hallar los componentes del alma humana, lo que luego se denominó «potencias». Comprendiendo que es el espíritu individual cosa demasiado resbaladiza y fugitiva para poder analizarla, Platón buscó en las razas, como en grandiosas proyecciones, los resortes de nuestra conciencia. «En la nación —dice— está el hombre escrito con letras grandes». Notaba en la raza griega una incansable curiosidad y nativa destreza para el manejo de las ideas: los griegos eran inteligentes, en ellos se acusaba la potencia intelectual. Pero advertía en los pueblos bárbaros del Cáucaso cierto carácter que él echaba de menos en Grecia y que le parecía tan importante como el intelecto. «Los escitas —observa Sócrates en la *República*— no son inteligentes como nosotros, pero tienen θυμός.» θυμός, en latín, *furor;* en castellano, esfuerzo, coraje, ímpetu. Sobre esta palabra construye Platón la idea que hoy llamamos voluntad.

He aquí la genuina potencia española. Sobre el fondo anchísimo de la historia universal fuimos los españoles un ademán de coraje. Esta es toda nuestra grandeza, ésta es toda nuestra miseria.

Es el esfuerzo aislado y no regido por la idea un bravío poder de impulsión, un ansia ciega que da sus recias embestidas sin dirección y sin descanso. Por sí mismo carece de finalidad: el fin es siempre un producto de la inteligencia, la función calculadora, ordenadora. De aquí que para el hombre esforzado no tenga interés la acción. La acción es un movimiento que se dirige a un fin, y vale lo que el fin valga. Mas, para el esforzado, el valor de los actos no se mide por su fin, por su utilidad, sino por su pura dificultad, por la cantidad de coraje que consuman. No le interesa al esforzado la acción: sólo le interesa la hazaña.

Permitidme que en este punto os traiga un recuerdo privado. Por circunstancias personales yo no podré mirar nunca el paisaje del Escorial sin que vagamente, como la filigrana de una tela, entrevea el paisaje de otro pueblo remoto y el más opuesto al Escorial que quepa imaginar. Es una pequeña ciudad gótica puesta junto a un manso río oscuro, ceñida de redondas colinas que cubren por entero profundos bosques de abetos y de pinos, de claras hayas y bojes espléndidos.

En esta ciudad he pasado yo el equinoccio de mi juventud; a ella

debo la mitad, por lo menos, de mis esperanzas y casi toda mi disciplina. Ese pueblo es Marburgo, de la ribera del Lahn.

Pero iba haciendo memoria. Recordaba que hace unos cuatro años pasé un estío en ese pueblo gótico junto al Lahn. Estaba entonces Hermann Cohen, uno de los más grandes filósofos que hoy viven, escribiendo su *Estética*. Como todos los grandes creadores, es Cohen de temple modesto, y se entretenía discutiendo conmigo sobre las cosas de la belleza y del arte. El problema de qué sea el género «novela» dio sobre todo motivo a una ideal contienda entre nosotros. Yo le hablé de Cervantes. Y Cohen entonces suspendió su obra para volver a leer el *Quijote*. No olvidaré aquellas noches en que sobre los boscajes el alto cielo negro se llenaba de estrellas rubias e inquietas, temblorosas como infantiles entrañuelas. Me dirigía a casa del maestro, y le hallaba inclinado sobre nuestro libro, vertido al alemán por el romántico Tieck. Y casi siempre, al alzar el rostro noble, me saludaba el venerado filósofo con estas palabras: «¡Pero, hombre!, este Sancho emplea siempre la misma palabra de que hace Fichte el fundamento para su filosofía». En efecto: Sancho usa mucho, y al usarla se le llena la boca, esta palabra: «hazaña», que Tieck tradujo *Tathandlung*, acto de voluntad, de decisión.

Alemania había sido, centuria tras centuria, el pueblo intelectual de los poetas y los pensadores. En Kant se afirman ya junto al pensamiento los derechos de la voluntad —junto a la lógica, la ética. Mas en Fichte la balanza se vence del lado del querer, y antes de la lógica pone la hazaña. Antes de la reflexión, un acto de coraje, una *Tathandlung:* éste es el principio de su filosofía. ¡Ved cómo las naciones se modifican! ¿No es cierto que Alemania aprendió bien esta enseñanza de Fichte, que Cohen veía preformada en Sancho?

LA MELANCOLÍA

Mas ¿adónde puede llevar el esfuerzo puro? A ninguna parte; mejor dicho, sólo a una: a la melancolía.

Cervantes compuso en su *Quijote* la crítica del esfuerzo puro. Don Quijote es, como Don Juan, un héroe poco inteligente; posee ideas sencillas, tranquilas, retóricas, que casi no son ideas, que más bien son párrafos. Sólo había en su espíritu algún que otro montón de pensamientos rodados como los cantos marinos. Pero Don Quijote fue un esforzado: del humorístico aluvión en que convierte

su vida sacamos su energía limpia de toda burla. «Podrán los encantadores quitarme la ventura; pero el esfuerzo y el ánimo será imposible». Fue un hombre de corazón: ésta era su única realidad, y en torno a ella suscitó un mundo de fantasmas inhábiles. Todo alrededor se le convierte en pretexto para que la voluntad se ejercite, el corazón se enardezca y el entusiasmo se dispare. Mas llega un momento en que se levantan dentro de aquel alma incandescente graves dudas sobre el sentido de sus hazañas. Y entonces comienza Cervantes a acumular palabras de tristeza. Desde el capítulo LVIII hasta el fin de la novela todo es amargura. «Derramósele la melancolía por el corazón —dice el poeta—. No comía —añade—, de puro pesaroso; iba lleno de pesadumbre y melancolía». «Déjame morir —dice a Sancho— a manos de mis pensamientos, a fuerza de mis desgracias». Por vez primera toma a una venta como venta. Y, sobre todo, oíd esta angustiosa confesión del esforzado: La verdad es que «yo no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos», no sé lo que logro con mi esfuerzo (1).

1915

---

(1) [En la Revista *España*, núm. 11, de 9 de abril de 1915, se publicó el texto de esta «Meditación» anteponiéndole la siguiente nota: «Guía espiritual de España».

(La Sección de literatura del Ateneo de Madrid ha organizado con este título una serie de conferencias; de la segunda de ellas, leída el domingo 4 de abril, por el señor Ortega y Gasset, acerca de El Escorial, reproducimos el capítulo que antecede).]

EL ESPECTADOR-VII

(1930)

HEGEL Y AMÉRICA

I

Era vergonzoso que la *Filosofía de la Historia Universal* de Hegel no estuviese traducida ni al francés ni al castellano. Sólo hay dos versiones italianas, ambas infieles y anticuadas. Esto y la contingencia de que recientemente se haya reconstruido en Alemania un nuevo texto de la obra mucho más completo que el conocido, me ha llevado a procurar una edición española que ahora va a darse al público. Con este motivo he vuelto a recorrer cuidadosamente las formidables páginas de este libro imperial. Imperial, sí. Hegel era un emperador del pensamiento —frase estúpida si usted, lector, se empeña en entenderla como suelen entender hoy a los escritores los lectores de habla española; es decir, no entendiéndolos, suponiéndose desde luego e indefectiblemente más listos que el escritor que leen. (En algunos países de Sudamérica esta enfermedad de los lectores puede llegar a constituir una calamidad nacional).

Hegel es un caso curioso de archi-intelectual, que tiene, no obstante, psicología de hombre de Estado. Autoritario, imponente, duro y constructor. Su alma no se parece nada ni a la de Platón ni a la de Descartes, ni a la de Spinoza, ni a la de Kant. La casta de su carácter le sitúa más bien en la línea de César, Diocleciano, Gengis-Khan y Barbarroja. Y no es que fuese uno de estos personajes aparte de ser un pensador, sino que lo fue precisamente como pensador. Su filosofía es imperial, cesárea, gengiskhanesca. Y así ocurrió que, a la postre, dominó *políticamente* el Estado prusiano, dictatorialmente, desde su cátedra universitaria. Ya digo que es un caso único en la historia de la filosofía. Lo habitual ha sido que cuando un filósofo pretende ser político le pase lo que a Platón. Salió ingenuamente a reformar el Estado de Dionisio, y pocos meses después

tuvieron que comprarlo en un mercado de esclavos, a fin de rescatar su divina persona, caída en tan extrema desventura.

Hegel es un emperador del pensamiento en un sentido radicalmente distinto y mucho más sustancioso de lo que ha imaginado al pronto el listísimo lector. En ninguna de sus obras trasparece tanto ese carácter —organizador de grandes masas y duro para la carne de cañón— como en esta *Filosofía de la Historia Universal*. Sobre ella hablo largamente en el prólogo a la versión española (1); pero ahora quisiera espumar un tema particular: cómo ve este gran filósofo de la historia la América emergente.

Hegel ha sido uno de los últimos filósofos para quienes el universo es algo real. Después de él vino el diluvio del fenomenalismo en todas las formas, formatos y variantes posibles. Como ahora sentimos —y no sólo sentimos— la urgencia de redescubrir la realidad tras de los meros fenómenos, más allá de todo relativismo, el contacto con Hegel, ya que no nos conquista, nos corrobora. La realidad universal que descubre fue llamada por él Espíritu. Este no es otra cosa que aquello que se conoce a sí mismo. Y como el que se conoce a sí mismo no es más que eso, no se puede diferenciar de otro que posea la misma condición. El saberse del uno es idéntico al saberse del otro; por tanto, no hay más que un Espíritu, una única realidad absoluta. Todo lo demás es real sólo como miembro y elemento de ese Espíritu, que, consistiendo en un conocerse, consiste en una actividad, en un movimiento y esencial agilidad que le lleva del ignorarse hasta el saberse. Va, pues, pasando de idea en idea hasta arribar a la idea completa de sí, hasta volver en sí, como un jerifalte que vuelve al puño, si el puño fuese un jerifalte. Este vuelo de idea en idea no es caprichoso, constituye un itinerario forzoso, rígido —es un proceso lógico. La *Lógica* de Hegel desarrolla este proceso ideal, que, de etapa en etapa, aclara ante sí mismo, desvela y revela al Espíritu. El concepto con que empezamos se perfecciona en otro; éste, a su vez, en otro, y así, sucesivamente, en cadena de diamante, en disciplina dialéctica, que nos aprisiona, para al cabo dotarnos de la suma libertad. Como el Espíritu no consiste en otra cosa que en conocerse, y lo logra *idealmente* en ese proceso lógico, quiere decirse que él es este proceso mismo, que es, por tanto, evolución conceptual; concepto que se va transformando y enriqueciendo, como el

(1) Véase *La Filosofía de la Historia, de Hegel, y la Historiología,* en la *Revista de Occidente,* e incluido en el tomo *Goethe desde dentro* (tomo IV de estas *Obras Completas).*

árbol evoluciona, por íntimo despliegue, desde ser simiente hasta ser árbol.

Resulta, pues, que para Hegel la última realidad del universo es por sí evolución y progreso; consecuentemente, que lo cósmico es, desde luego, histórico. Sólo que la expresión propia de aquella evolución absoluta es la cadena de la *Lógica*, la cual es una historia sin tiempo. La historia efectiva es la proyección en el tiempo de esa pura serie de ideas, de ese proceso lógico. Cada uno de sus estadios adquiere al fijarse, al acaecer en un instante del tiempo, cierta existencia aparte. Y la serie temporal de estos acontecimientos evolutivos del Espíritu es la historia universal. Cada estadio lógico es *vivido*, representado, ejecutado por algún gran pueblo —Egipto, Persia, Grecia, Roma, etc.—, que de este modo, como momento necesario en el autoconocimiento del Espíritu universal, adquiere un sentido, un valor absoluto.

Hay en la filosofía histórica de Hegel la ambición de justificar cada época, cada etapa humana, evitando la indiscreción del vulgar progresismo que considera todo lo pasado como esencial barbarie. Así pensaban el siglo XVII y el XVIII, para quienes razón e historia son antitéticas —por ser la historia, es decir, lo que ha pasado antes del advenimiento de la «raison», una pura irracionalidad. Hegel quiere demostrar, por el contrario, que lo histórico es emanación de la razón, que el pretérito tiene buen sentido o, dicho de otro modo, que la historia universal no es una retahila de inepcias, sino que en su gigantesca secuencia ha pasado algo serio, algo que tiene realidad, estructura, razón. Y para esto intenta mostrar que todas las épocas han tenido razón, precisamente porque fueron diferentes y aun contradictorias.

Pero esta ordenación de las edades y de los pueblos como estadios del Espíritu en su larga faena esencial de conocerse a sí mismo, no puede verificarse sino cuando, al cabo, logra el Espíritu terminar ese descubrimiento de sí propio. Esto —claro está— no aconteció hasta nuestros días, que son, que fueron, los de Hegel. Sólo desde el presente, y en función de lo que es para nosotros nuestra vida, cabe, según Hegel, justificar las edades pretéritas; sólo desde el *espíritu de nuestro pueblo* cabe dignificar a los espíritus de los pueblos antiguos. ¿Cómo? Mostrando que sin ellos nuestro presente no existiría, que fueron los escalones para que nosotros pudiéramos llegar a esta deleitable suma altura en que estamos y que somos (El optimismo sin reticencia que esta actitud de Hegel revela es un buen punto de contraste para definir el cambio de sensibilidad que en los últimos años

ha experimentado el alma «moderna», sobre todo la europea. El «moderno» no se cree ya tan ingenuamente la edad definitiva). En la filosofía hegeliana de la historia, todas las calificaciones y valoraciones del pretérito están calculadas en vista del presente como término de la evolución. Lo histórico es sólo el pasado. Nosotros somos su lucido resultado. «El Espíritu del mundo actual es el concepto que el Espíritu ha llegado a tener de sí mismo; él es quien posee y rige el mundo y es el resultado de los esfuerzos de seis mil años». A mí me abruma la cantidad de gratitud que esta idea me impone para esos seis mil años y esos miles de millones de hombres que se han fatigado en producirme. Pero ésta es la dimensión de ingenuidad que reside en el hegelismo —de ingenuidad y de crueldad imperial. Es un pensamiento de faraón que mira el hormiguero de trabajadores afanados en construir su pirámide. A él debe el sistema de Hegel su carácter de sistema cerrado, sin evolución más allá de sí mismo, sin mañana. El presente, para Hegel, no es un tiempo cualquiera; es éste y sólo éste. Y por eso nuestro presente no cambiará en nada esencial, perdurará idéntico, sin preterir jamás. (El estado de espíritu de un Trajano cuando edifica sus edificios eternos). El historiador que con su persona cierra, tapona el curso futuro de la historia es arrastrado por él —no lo domina, hace de sí un pretérito perfecto. Y la defensa que de la filosofía hegeliana se ha hecho, diciendo que en ella misma está previsto el lugar que ella ocupa— ser la verdad de *su* época (como el rey que deja en el monumento preparada su tumba) —revela una aceptación de relativismo que pondría fuera de sí al imperial, al «absoluto» Hegel. Tal relativismo sería escepticismo. Esa verdad *para* un tiempo no es *la* verdad. De todos modos, el tema de nuestro tiempo —la unión de lo temporal y lo eterno— no está resuelto en Hegel.

El caso de Hegel patentiza sonoramente el error que hay en definir lo histórico como el pasado. Una concepción cautelosa de lo real histórico tiene que contar con el futuro, con nuestro futuro, no sólo con nosotros, en cuanto futuro de lo pretérito. Así acaece que esta filosofía de la historia no tiene futuro, no tiene escape. Por eso es de un peculiarísimo interés averiguar cómo se las arregla Hegel con América, que si es algo es algo futuro.

Pero antes conviene añadir unas palabras sobre lo que Hegel considera como pasado histórico. No se vaya a creer que un emperador está dispuesto, sin más ni más, a aceptar todo lo que se le presente. Pasado, en Hegel, son sólo aquellos pueblos que formaron claramente un Estado. La vida pre-estatal es irracional, y Hegel,

en su racionalización de la historia, no llega a la generosidad de salvarla y justificarla toda. Es aún demasiado «racionalista». Antes del Estado no hay historia, sino sólo prehistoria, la cual se ocupa del hombre naturaleza, sin auténtico pasado, como no lo tienen los átomos. Los pueblos primitivos, continentes enteros, no entran en la historia. «Son pueblos —dice— de conciencia turbia. Lo único propio y digno de la consideración filosófica es recoger la historia allí donde la racionalidad empieza a manifestarse en su existencia terrestre».

¡Fuera, pues, los pueblos salvajes! Tras ellos comienza la historia propiamente tal; a ésta sigue el presente, que es la plena y estable cultura, que ya no es historia. ¿Cómo se las arreglarán los que vienen detrás? —preguntamos. Hegel se inquieta un momento cuando la realidad le plantea esta pregunta— que es el aldabonazo del futuro. Y esta pregunta se la hace América. Veamos cómo se comporta Hegel.

II

América coloca el pensamiento histórico de Hegel en una situación dramática, mejor aún, paradójica. Cuando una idea sufre de sí misma y lleva en su interior dolorido un drama lógico, adopta la máscara escénica de la paradoja. En este caso es lo paradójico que Hegel no puede instalar a América —por ser un porvenir— en el cuerpo de su Historia universal. Ya hemos visto que para Hegel lo histórico es, en un sentido muy esencial, lo pasado. Termina en el presente, cuya constitución es ya de carácter definitivo, inmutable, y no puede pasar. Prisionero de su propia perfección, hieratizado en ella, se condena el presente a una perdurabilidad que a mí me parecería desesperante. La etapa actual de la historia sería, por fin, la meta lograda, el lugar apetecido, en busca del cual todo el pretérito se afanó, se movió y, por lo mismo, pasó. Si yo estuviera convencido de esta idea hegeliana y me sintiese adscrito a este eterno presente, se me iría con nostalgia el alma hacia el pasado, que era un camino y un andar —no, como el presente, un haber llegado y reposar. Como Cervantes decía, es preferible el camino a la posada.

Pero la paradoja no radica en que Hegel elimine a América —repito, a un futuro— del cuerpo propiamente histórico, sino que, no pudiendo colocarla ni en el presente ni en el pasado propiamente

tal, tiene que alojarla... ¿Dónde dirán ustedes? Pues en la prehistoria.

La prehistoria goza en el pensamiento hegeliano de un valor sustantivo. No es, simplemente, la madrugada oscura de la historia, su primer capítulo tenebroso o lívido. Es francamente no-historia, ante-historia. La historia, hemos visto, no comienza mientras no entra en escena el hombre espiritual; por tanto, el Espíritu, consciente de sí mismo, con una conciencia muy tosca de sí, pero atento ya a sí. El síntoma de esto, para Hegel, es la existencia de un Estado. No sorprende este privilegio concedido por Hegel a lo político. Conocerse a sí mismo el Espíritu es caer en la cuenta de que es libre, de que existe una realidad insumisa a mandatos ajenos, dueña y señora de sí misma, autónoma. Libre es el que se determina a sí mismo, el que se da a sí propio leyes. Ahora bien: la existencia en el universo de algo que merezca el nombre de Estado es la existencia de algo que da leyes y que no las recibe; por tanto, que se da a sí mismo sus leyes. En la naturaleza no existe nada parecido: cada cosa en ella está sometida a otra externa a ella; es por esencia esclava. La aparición del Estado es la iniciación de una realidad nueva, sobrenatural; es el anuncio de que nace un orbe cuya sustancia es Libertad. Es el orbe histórico o sobrenatural, cuya vida y evolución no consiste en más que en un «progreso de la conciencia de libertad».

En la naturaleza propiamente no pasa nada, por la sencilla razón de que *siempre* pasa lo mismo. El cordero que nace mañana es lo mismo que el cordero nacido hoy, o ayer o hace mil años. La vida del árbol desde que fue simiente hasta que él da simiente es un ciclo siempre idéntico. La vida natural termina siempre en un individuo igual al que fue: el padre en el hijo, que es otro ejemplar igual a él. En la naturaleza, la variación es pura repetición. Por eso —dice Hegel— la naturaleza es aburrida. «No pasa nada nuevo bajo el Sol natural» (1). Sólo hay evolución cuando el Espíritu comienza. Entonces ya no hay más que evolución, y empiezan a pasar cosas siempre nuevas. En el tiempo espiritual de la historia no hay dos días iguales. El ayer es un auténtico ayer, un definitivo pasado que no se repetirá jamás. Basta que haya sido para que el mañana se diferencie de él y lo supere, se *libere* de él. La historia es el libertarse de la repetición y del aburrimiento. La historia es lo divertido.

En cambio, la prehistoria nos habla del hombre natural (los ale-

---

(1) Es sorprendente que Hegel, gran inventor de la idea de evolución, no acierte a descubrirla en las especies vivientes.

manes llaman al salvaje o primitivo *Naturmensch)*, del hombre que aun no sospecha su latente potencia espiritual y pervive sonámbulo como el animal o la planta.

Antes que Hegel había sugerido Schelling la idea de una esencial Prehistoria. En la *Introducción a la filosofía de la Mitología*, que recoge ideas suyas más antiguas, dice: «El simple concepto de un tiempo rigorosamente prehistórico excluye todo *antes* y *después* que en él se quiera pensar. Porque si en él pudiese *pasar* algo, no sería rigorosamente prehistórico, sino que pertenecería ya al tiempo histórico... El prehistórico es, por su misma naturaleza, indivisible, idéntico», no admite diferencia de tiempos interiores. En suma: un tiempo es prehistórico no porque ignoremos lo que en él pasó, sino, al revés, porque en él no pasó nunca nada, sino que pasó siempre lo mismo, y el pasado, en vez de pasar, se repitió pertinazmente.

Hay porciones de la Humanidad que hasta nuestros días perduran en esa situación prehistórica. Los pueblos salvajes no tienen historia, como no la tienen las abejas o los termites. Al estudio de estos seres se ha llamado Historia Natural, concepto absurdo. La única Historia Natural es la Prehistoria, en la que estudiamos a un ser que puede ser histórico cuando aún es sólo natural. Prisionero aún de la Naturaleza vive el hombre ignaro de sí mismo, enajenado y fuera de su propio ser. Vive, pues, incubando un futuro ser. Esto es, en general, para Hegel la Naturaleza: aquella realidad que precede y prepara al Espíritu. En ella, mezclado con los animales y con el paisaje, fermenta lo humano. Allí debemos buscarlo; por tanto, la Prehistoria es Geografía. En el capítulo geográfico de sus *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal* es donde paradójicamente hallamos instalada a América. Después de todo, no es sorprendente. Si decimos de ella que es un futuro, decimos que aún no es lo que va a ser y puede ser. Ahora bien: esto es precisamente la Naturaleza. Como para Hegel sólo es verdaderamente el Espíritu, la realidad de la Naturaleza consiste en algo que va a ser Espíritu, pero que aún no lo es. Así se explica que hallemos alojado el futuro en el absoluto pretérito que es la Prehistoria natural, la Geografía.

Y, en efecto, Hegel ve en todo lo americano el carácter de inmadurez. Empezando por la tierra misma. Para él, América es el nuevo mundo; incluye, pues, la Oceanía. «El nuevo mundo no es sólo relativamente nuevo, sino en absoluto, incluso en su constitución física y política». «No quiero negar al nuevo mundo el honor de haber salido de las aguas al tiempo de la creación, como suele decirse. Sin embargo, el mar de las Islas, que se extiende entre América

del Sur y Asia, revela cierta inmaturidad por lo que toca también a su origen. La mayor parte de las islas se asientan sobre corales y están hechas de modo que más bien parecen cubrimiento de rocas surgidas recientemente de las profundidades marinas, y ostentan el carácter de algo nacido hace poco tiempo».

Junto a la inmadurez, o como expresión de ella, encuentra Hegel la insuficiencia, la debilidad. «Las tierras del Atlántico que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con éstos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias. Se reducen éstas a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el Espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente, en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el nuevo mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacuno; pero la carne de vaca europea es considerada allí como un bocado exquisito».

Durante los setenta años que aproximadamente no se ha leído a Hegel, se le acusó de opinar sobre las cosas —históricas y naturales— con soberana arbitrariedad. Y no se insinuaba al decir esto que procediese mediante puras deducciones y abstracto geometrismo de ideas —uso natural en quien no pretendía hacer otra cosa—, sino que hablaba ligeramente, sin previa inmersión en el estudio minucioso de los hechos. Mas cuando se vuelva a leer a Hegel se advertirá con sorpresa que la verdad es todo lo contrario. Maravilla la enormidad de saber detallado que en este hombre se acumuló. Sobre todo en esta *Filosofía de la Historia* demuestra haber absorbido toda la información asequible de su época. Y vemos que las mayores fallas de su obra no se originan en su método especulativo, sino en la limitación que todo saber empírico padece.

Pero como no se trata de extender a Hegel un certificado escolar de suficiencia, sino, por el contrario, de asomarse conmovidamente a su enorme espíritu para sorprender la refracción momentánea del Universo en aquel medio ejemplar, estas limitaciones nos causan placer porque dan autenticidad histórica y vital al espectáculo. Las

gaucheries de las viejas fotografías son, a la par, su encanto mayor. Ellas, y no los elementos correctos y como actuales, nos arrancan del presente y nos trasladan con voluptuosa magia histórica a aquella hora pasada. Así, ahora nos parece ver a Hegel, bajo su gran gorro moscovita, leyendo en su despacho una relación de viajes por América donde se hace notar que allá se prefiere el *beefsteak* europeo al indígena.

Niña, reciente, coralina y tierna, la tierra del nuevo mundo; débiles sus fieras y sus hombres y sus culturas autóctonas. No se puede desconocer la sutileza con que todo esto está visto en 1820. Porque es el caso que posteriormente no ha hecho sino acentuarse ante la investigación científica ese carácter extraño de la fauna y del indígena americanos. ¿Cómo destaca Hegel, desde luego, sin titubeo y tan certeramente, esa peculiar debilidad y aptitud a volatilizarse o desvanecerse de los indios americanos? Una y otra vez insiste en la facilidad, en la prisa con que, al llegar los fuertes europeos, estas razas de América y del mar del Sur han huído a la nada, se han refugiado en el no-ser. «Las debilidades del carácter americano han sido causa de que se hayan llevado a América negros para los trabajos rudos. Los negros son mucho más sensibles a la cultura europea que los indígenas. Algunas costumbres han adoptado, sin duda, los indígenas al contacto con los europeos; entre otras, la de beber aguardiente, que ha acarreado en ellos consecuencias destructoras. En América del Sur y en Méjico, los habitantes que tienen el sentimiento de la independencia, los *criollos*, han nacido de la mezcla con los españoles y los portugueses. Sólo éstos han podido encumbrarse al superior sentimiento y deseo de la independencia. (Nótese, de la libertad.) Son los que dan el tono. Al parecer, hay pocas tribus indígenas que sientan igual».

En cuanto a la fauna, leo estos días un curioso estudio de cierto biogeógrafo que explica ingeniosamente la procedencia de esas especies extrañísimas características de América del Sur y Oceanía. Su debilidad e inmadurez, tan agudamente vistas por Hegel, proceden de que son las primigenias, como nadie ignora. Lo que conviene explicar es por qué han radicado en esas porciones del globo y son en las demás obsoletas. Otro día hablaré sobre esta reciente explicación. Pero es indudable que Hegel aceptaría como auxiliar de su opinión ese atributo de arcaísmo que la ciencia postdarwiniana dedica a esas especies. La especie más vieja es, como especie y mientras pervive, infantil en relación con las más nuevas y complejas. Sería, pues, un mundo biológico perpetuamente niño, y no es exagerado

afirmar que Hegel ve a América —en su geología, en su fauna, en sus indios y, como ahora observaremos, en su retoño colonial— como una niñez perdurable de la Ecumene.

III

Hemos visto que las civilizaciones indianas eran para Hegel formas de vida antehistóricas y pertenecían a la Prehistoria, a la Geografía, como la planta y la fiera. Por esta razón le parece todo el continente un «todavía no», una madrugada de humanidad. Cuando pasa a considerar los nuevos Estados surgidos de la emigración europea, Hegel mantiene este punto de vista. No se deja arrastrar por el dato primario de que esos Estados vivan de un material humano procedente de Europa y, por tanto —habría de pensarse—, plenamente actual.

Distingue ante todo entre Norte y Sudamérica. Hegel padecía una especie de patriotismo protestante y detestaba el catolicismo. Por esta razón dedica a los Estados libres del Norte su mejor benevolencia y describe con poca simpatía las naciones católicas del Sur. Sin embargo, la diferencia del trato no le lleva hasta separar el destino y la significación histórica de uno y otro lóbulo continental. A la postre los califica idénticamente. América del Sur —dice— ha sido conquistada; predominan en ella el poder militar, el clericalismo, la tesaurización y la vanidad de títulos y honores. América del Norte, en cambio, ha sido colonizada, se orienta en el principio de la industria y del protestantismo, sostiene la libertad del individuo.

«Si ahora comparamos la América del Norte con Europa, hallamos allá el ejemplo perenne de una constitución republicana. Existe la unidad subjetiva; pues existe un presidente que está a la cabeza del Estado y que —como prevención contra posibles ambiciones monárquicas— sólo por cuatro años es elegido. Dos hechos de continuo elogiados en la vida pública son: la protección de la propiedad y la casi total ausencia de impuestos. Con esto queda indicado el carácter fundamental; consiste en la orientación de los individuos hacia la ganancia y el provecho, en la preponderancia del interés particular, que si se aplica a lo universal es sólo para mayor provecho del propio goce. No deja de haber Estados jurídicos y una ley jurídica formal; pero esta legalidad es una legalidad sin jus-

ticia. Por eso los comerciantes americanos tienen la mala fama de que engañan a los demás bajo la protección del derecho.» (182-183)

En cuanto a la política, «Norteamérica no puede considerarse todavía como un Estado constituido y maduro». Esto parecerá absurdo a los americanos que se consideran, apenas nacidos, al cabo de todas las perfecciones constitucionales. Hegel les imputa lo que ellos más estiman: su carácter federativo y republicano. Para el filósofo son ambas formas de pluralidad sin efectiva unidad superior y representan organizaciones políticas inestables. «Es —dice— un Estado federativo que es la peor forma de Estado en el aspecto de las relaciones exteriores. Sólo la peculiar situación de los Estados Unidos ha impedido que esta circunstancia haya causado su ruina total». Y, sobre todo, dice Hegel esto que hoy nos produce gran sorpresa: «Es un Estado en formación; no está lo bastante adelantado para sentir la necesidad de la realeza». La idea de que Prusia llegase, andando el tiempo, a sacudir su monarquía como se sacude el hombre una pesadilla, no debió pasar nunca por la mente de Hegel. Tocamos aquí en un punto concreto la enorme limitación del pensamiento hegeliano: su ceguera para el futuro. El porvenir le desazonaba porque es lo verdaderamente irracional y, en consecuencia, lo que estima más el filósofo cuando antepone el apetito frenético de verdad al afán imperialista de un sistema. Hegel se hace hermético al mañana, se agita desasosegado cuando roza algún albor, pierde la serenidad y cierra dogmáticamente las ventanas para que con nuevas posibilidades luminosas no entren volando las objeciones.

Sin embargo, sin embargo... Hegel no se va nunca de vacío. En sus errores, como el león en sus mordiscos, se lleva siempre entre los dientes un buen pedazo de verdad palpitante.

He aquí cómo expresa —con variadas fórmulas— la razón de que América no haya comenzado aún su plena vida de Estado. «Un verdadero Estado y un verdadero Gobierno sólo se produce cuando ya existen diferencias de clase, cuando son grandes la riqueza y la pobreza y cuando se da una situación tal que la gran masa ya no puede satisfacer sus necesidades de la manera a que estaba acostumbrada. Pero América no está todavía en camino de llegar a semejante tensión, pues le queda siempre abierto el recurso de la colonización y constantemente acude una muchedumbre de personas a las llanuras del Mississipí. Gracias a este medio ha desaparecido la fuente principal de descontento, y queda garantizada la continuación de la situación actual». Y luego: «La clase agricultora no se ha concentrado aún, no se siente apretada, y, cuando experimenta este sentimiento, le

pone remedio roturando nuevos terrenos. Anualmente se precipitan olas y olas de nuevos agricultores más allá de las montañas Alleghany para ocupar nuevos territorios. Para que un Estado adquiera las condiciones de existencia de un verdadero Estado es preciso que no se vea sujeto a una emigración constante y que la clase agricultora, imposibilitada de extenderse hacia afuera, tenga que concentrarse en ciudades e industrias urbanas. Sólo así puede producirse un sistema civil y ésta es la condición para que exista un Estado organizado. Norteamérica está todavía en el caso de roturar la tierra. Únicamente cuando, como en Europa, no puedan ya aumentarse a voluntad los agricultores, los habitantes, en vez de extenderse en busca de nuevos terrenos, tendrán que condensarse en la industria y en el tráfico urbano, formando un sistema compacto de sociedad civil, y llegarán a experimentar las necesidades de un Estado orgánico. Es, por tanto, imposible comparar los Estados libres norteamericanos con los países europeos; pues en Europa no existe semejante salida natural para la población. Si hubieran existido aún los bosques de Germania no se habría producido la Revolución francesa. Norteamérica sólo podrá ser comparada con Europa cuando el espacio inmenso que ofrece esté lleno y la sociedad se haya concentrado en sí misma».

He transcrito tan ampliamente estos párrafos de Hegel no sólo por el interés inmediato que tiene siempre oír el son de su palabra —son trozos tomados casi taquigráficamente de su improvisación oral en la cátedra—, sino porque poniéndolos ante los ojos del lector puedo permitirme dar de ellos una interpretación más rigorosa, más hegeliana, a mi juicio, que su propio sonido y letra. Detrás de esa definición concreta de la realidad americana late una teoría general nunca expuesta por Hegel, pero fácilmente destilable del contexto.

No olvidemos que la historia no empieza, según Hegel, sino cuando el Espíritu empieza a descubrirse a sí mismo, a reconocerse como tal Espíritu. La Naturaleza o ante-historia es también Espíritu, pero lo es precisamente en cuanto el Espíritu se ha escapado de sí mismo, se ha enajenado y perdido fuera de sí, en suma, se ha ignorado y desconocido. Dicho «grosso modo»: el paisaje que vemos no es, en verdad, sino un cuadro que el Espíritu pinta o proyecta ante sí. Si lo tomamos aparte, ingenuamente, según aparece, juzgaremos que existe por sí y que no proviene del Espíritu. Pero todo cuadro es emanación de un pintor que en él ha puesto su intimidad espiritual. Su realidad no es, pues, independiente del creador, sino

que es el creador mismo transpuesto y como traducido en un medio que aparentemente no se parece nada a él.

Pues bien: en esa definición de América entrevemos una ley fundamental de la historia que Hegel no ha formulado nunca por separado. Por lo visto, para que el Espíritu se recoja sobre sí mismo y abandone ese aspecto de naturaleza que primero adoptó, es preciso que los hombres no encuentren ante sí grandes espacios libres, sino que, al contrario, vivan apretados. Por tanto, la historia o espiritualización del Universo es función de la densidad de población. La humanidad desparramada no segrega espíritu: es menester que se haga especialmente compacta, que se aprieten unos contra otros los individuos. Sometida a presión, la humanidad comienza a rezumar espiritualidad y la aventura propiamente histórica se inicia. Sólo ante dificultades en la vida «natural», cuya medida hallamos en la holgura de territorio, se dispara el proceso cultural.

Ahora bien: tómese un material humano que, como el europeo, se ha ido haciendo en regiones muy pobladas y por ello ha llegado a la máxima tensión del Espíritu; trasládesele a un territorio amplísimo, donde el coeficiente de libre espacio para cada individuo sea como el que el europeo gozaba hace dos mil años («los bosques de Germania»); ¿qué acontecerá? La idea de Hegel es clara y no deja lugar a dudas respecto a su opinión. Su respuesta sería ésta: esa porción de europeos actuales, viviendo en grandes espacios, retrocederá en su evolución espiritual y se parecerá mucho a un pueblo primitivo. Cuando el espacio sobra se adueña del hombre la naturaleza. El espacio es una categoría geográfica y no histórica.

Véase, pues, cómo Hegel persiste frente a los nuevos Estados americanos en su interpretación del Nuevo Mundo como un mundo esencialmente primitivo. Si hoy reviviera y asistiese a la magnífica escena de la vida «yanqui» con todas las maravillas de su técnica y organización, ¿qué diría?, ¿rectificaría su criterio? Es de sospechar que no. Todo ese aspecto de ultramodernidad americana le parecería simplemente un resultado mecánico de la cultura europea al ser transportada a un medio más fácil, pero bajo él vería en el alma americana un tipo de espiritualidad primitiva, un comienzo de algo original y no europeo. En suma, lo que estimaría de América sería precisamente sus dotes de nueva y saludable barbarie. De éstas y no de su técnica europea, mera repercusión del Viejo Mundo, dependería, en su opinión, el nuevo estadio de la evolución espiritual que América está llamada a representar. ¿Cuál sería éste? ¿Cuáles sus rasgos distintivos? Hegel aparta con temor su vista de tal problema

y dice: «*Por consiguiente, América es el país del porvenir*. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. Se asegura que Napoleón dijo: «Cette vieille Europe m'ennuie». América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece allí no es más que el eco del Viejo Mundo y el reflejo de ajena vida. *Mas como país del porvenir, América no nos interesa; pues el filósofo no hace profecías*. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no sólo ha sido y no sólo será, sino que es, y es eterno: la razón. Y ello basta».

Marzo 1928.

SOBRE LA EXPRESIÓN FENÓMENO CÓSMICO

I

VARIACIONES SOBRE LA CARNE

Cuando vemos el cuerpo de un hombre, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre? Porque el hombre no es sólo un cuerpo, sino, tras un cuerpo, un alma, espíritu, conciencia, psique, yo, persona, como se prefiera llamar a toda esa porción del hombre que no es espacial, que es idea, sentimiento, volición, memoria, imagen, sensación, instinto. Dicho de otra manera: el cuerpo humano, ¿es, por su aspecto, cuerpo en el mismo sentido en que lo es un mineral? No se trata ahora de si la Química puede o no reducir a los mismos elementos un organismo humano y un mineral, sino de si el aspecto del uno se puede reducir a los mismos componentes que el aspecto del otro.

Pronto advertimos que si la forma humana pertenece, como el mineral, al género «cuerpo», y como él, ocupa espacio, tiene figura y color, es visible en suma, se diferencia de él como una especie de otra. Hay, en efecto, dos especies de cuerpo: el mineral y la carne. Podrán, en última instancia analítica, ser lo mismo; pero como fenómenos, como aspectos, son esencialmente diversos. Note cada cual su diferente actitud ante algo que es piedra o gas y algo que presenta esa característica «facies» de la carne. Mas ¿en qué consiste su diferencia? Ni por su color ni por su figura se diferencian esencialmente: lo visible en ellos es, en principio, igual. La diferente actitud nuestra ante la carne y ante el mineral estriba en que, al ver carne, prevemos algo más que lo que vemos; la carne se nos presenta, desde luego, como exteriorización de algo esencialmente interno. El mineral es todo exterioridad; su dentro es un dentro relativo: lo rompemos

y lo que era porción interior se hace externa, patente, superficial. Mas lo interno de la carne no llega nunca por sí mismo —y aunque la tajemos —a hacerse externo: es radical, absolutamente interno. Es, por esencia, intimidad. A esta intimidad llamamos vida. A diferencia de todas las demás realidades del Universo, la vida es constitutiva e irremediablemente una realidad oculta, inespacial, un arcano, un secreto. Por eso sólo la carne, y no el mineral, tiene un verdadero «dentro».

En el caso del hombre, esta intimidad de lo vital se potencia y enriquece desmesuradamente merced a la riqueza de su alma. El hombre exterior está habitado por un hombre interior. Tras del cuerpo está emboscada el alma.

* * *

Nótese todo lo que hay de extraño en ese fenómeno, lo que hay de extravagante y aun conmovedor en el oficio de expresar que algunas realidades toman sobre sí. Para que haya expresión es menester que existan dos cosas: una, patente, que vemos; otra, latente, que no vemos de manera inmediata, sino que nos aparece en aquélla. Ambas forman una peculiar unidad, viven en esencial asociación y como desposadas, de suerte que, donde la una se presenta, trasparece la otra. Lo que en ello hay de conmovedor no es sólo ese fiel apareamiento y metafísica amistad en que las hallamos siempre, sino que una de ellas se supedita con ejemplar humildad y solicitud a la otra. La palabra que oímos no es más que un ruido; una sacudida material del aire. Sin embargo, no pretende absorber nuestra atención sobre esto que ella es, sobre ella misma como sonido, sino, al contrario, nos invita a que reparemos en ella tan sólo lo preciso para que la entendamos. Mas lo que se entiende de la palabra no es su sonido, que sólo se oye; lo que se entiende es el sentido o significación que ella expresa, que ella representa. Nos induce, pues, la palabra humildemente a que la desdeñemos a ella y penetremos lo antes posible en la idea que ella significa. Diríase que es feliz desapareciendo, anulándose, delante de su significación y que cumple su destino dejándose suplantar por la idea. Siempre, en la expresión, la cosa expresiva se sacrifica espontáneamente a la cosa expresada, la deja pasar al través de sí misma, de suerte que para ella «ser» consiste más bien en que otra cosa sea. No cabe más ejemplar altruísmo, y nos hace pensar en la madre, para la cual vivir no es vivir ella, sino que viva su hijo. Así son las palabras místicas ampolluelas que

viven revolando de labios en oídos, y en el aire intermedio se quiebran, derramando sus esencias interiores e impregnando la atmósfera con la materia trascendente de las ideas.

Algo del mismo género acontece con el aspecto humano. Es una falsa descripción de los fenómenos, de hecho según él se ofrece, decir que primero vemos del hombre sólo un cuerpo parejo al mineral, y que luego, en virtud de ciertas reflexiones, insuflamos en él mágicamente un alma (1). La verdad es lo contrario: nos cuesta un gran esfuerzo de abstracción ver del hombre sólo su cuerpo mineralizado. La carne nos presenta de golpe, y a la vez, un cuerpo y un alma, en indisoluble unidad. Y esta unidad —que es indiferente y previa a las teorías espiritualistas y materialistas— no consiste en que veamos simplemente juntos, y como uno al lado del otro, el cuerpo y el alma, sino que ambos se articulan formando una peculiar estructura. La carne presenta su forma y color no para que los veamos, sino para que «al través» de ellos, como al través de un cristal, vislumbremos el alma. Vida orgánica es siempre intimidad, realidad oculta, como lo es el alma o el espíritu. Por serlo, no pueden hacerse presentes si no es mediante el cuerpo: en él se proyectan, en él se imprimen, en él dejan su impronta y su huella. Del mismo modo vemos en los desgarrones de la nube barroca las líneas de embestida del viento invisible o lo buscamos en el ondear de la bandera y el temblor de la vela marina.

* * *

Toda intimidad, pero, sobre todo, la intimidad humana —vida, alma, espíritu—, es inespacial. De aquí que le sea forzoso, para manifestarse, cabalgar la materia, trasponerse o traducirse en figuras de espacio. Todo fenómeno expresivo implica, pues, una trasposición; es decir: una metáfora esencial. El gesto, la forma de nuestro cuerpo, es la pantomima de nuestra alma. El hombre externo es el actor que representa al hombre interior. Ciertamente que en nuestra figura y gestos no se deja ver toda nuestra intimidad; pero ¿es que alguien ha visto todo un cuerpo? ¿Quién ha visto, por ejemplo, entera una naranja? De cualquier sitio que la miremos encontraremos sólo de ella la cara que da a nosotros; su otro haz queda siempre fuera de nuestra visión. Lo único que podemos hacer es dar vueltas en torno al objeto corporal y sumar los aspectos que sucesivamente nos pre-

(1) Véase Max Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie.*

senta; pero entero y de un golpe, con auténtica e inmediata visión, no lo vemos nunca. Conviene no olvidar esta sencilla observación, porque de ordinario creemos que el mundo material nos es por completo patente y, en cambio, el mundo íntimo nos es por completo inasequible. En ambos sentidos se exagera. Los jóvenes, sobre todo, suponen que su persona interior, los vicios de su carácter, son un profundo secreto que en sí llevan, bien defendido ante las miradas ajenas por la materia opaca de su cuerpo. No hay tal: nuestro cuerpo desnuda nuestra alma, la anuncia y la va gritando por el mundo. Nuestra carne es un medio transparente donde da sus refracciones la intimidad que la habita.

No vemos nunca el cuerpo del hombre como simple cuerpo, sino siempre como carne; es decir: como una forma espacial cargada, cuasi eléctricamente, de alusiones a una intimidad. En el mineral, nuestra percepción descansa y termina sobre su aspecto. En el cuerpo humano, el aspecto no es un término donde concluye nuestra percepción, sino que nos lanza hacia un más allá que ella representa. Los minerales son cuerpos que no representan otra cosa; por eso nos basta con mirarlos. El cuerpo humano tiene una función de representar un alma; por eso, mirarlo es más bien interpretarlo. El cuerpo humano es lo que es y, «además», significa lo que él no es: un alma. La carne del hombre manifiesta algo latente, tiene significación, expresa un sentido. Los griegos, a lo que tiene sentido llamaban «logos», y los latinos tradujeron esta palabra en la suya: «verbo». Pues bien: en el cuerpo del hombre el verbo se hace carne; en rigor, toda carne encarna un verbo, un sentido. Porque la carne es expresión, es símbolo patente de una realidad latente. La carne es jeroglífico. Es la expresión como fenómeno cósmico.

Este poder expresivo de la carne es un amplio título, bajo el cual se agazapan innumerables cuestiones antropológicas. La más obvia de todas se presenta en el gesto emocional.

El organismo posee un triple repertorio de movimientos externos: el movimiento reflejo, el voluntario y el emotivo. Los dos primeros son útiles; el tercero, que es involuntario, parece, al mismo tiempo, inútil. De aquí que haya constituído un gran problema para la teoría de Darwin y, en general, para toda la biología utilista. Que los ojos se cierren cuando se acerca a ellos rápidamente un objeto, que la mano avance cuando es menester apresar algo, son fenómenos que el principio de utilidad puede explicar. Pero que el hombre, preso de una pena, contraiga su faz y llore, o, en una hora jocunda, dilate las mejillas, dé convexidad al surco nasolabial, y eleve las comisuras de la boca; en suma: que ría, es cosa cuya utilidad no se comprende bien. Se dirá que al individuo es útil que los demás conozcan su estado íntimo, de pena o alegría, a fin de tenerlo en cuenta. Pero ésta es una utilidad secundaria, derivada, vaga, que, en todo caso, supone ya la existencia del fenómeno gesticular y su comprensión por los demás. Se trataría, pues, de lo que finamente llamaba Aristóteles una «utilidad sobrevenida». El utilismo biólogico ha dejado siempre flotar vagarosamente su principio. Así Darwin: «La estructura» —y claro está que podemos añadir los procesos todos— «de una criatura viviente es directa o indirectamente útil a su poseedor, o lo ha sido en otro tiempo». Al amparo del «indirectamente» puede entrar todo, y, consecuentemente, no explicarse nada. Pero, además, entre el ahora y el antes hay contradicción. La utilidad actual hace comprensible, racional, que un organismo esté constituido de una cierta manera. Esto implica que lo inútil no es comprensible: es un puro problema y enigma. Ahora bien: lo que antes fue útil es ahora superfluo; no debía, pues, formar parte del organismo. Por cualquier lado que puncemos el darwinismo —doctrina incompatible con la experimentación—, nos lanzará al rostro su interior líquido escolástico.

Lo mismo Spencer: «Vida es la progresiva adaptación de relaciones interiores a relaciones exteriores». En su deleitable y esquemática vaguedad, este otro pensamiento escolástico seduce el arrabal de nuestra inteligencia. Es una idea como para un barbero. Pero el

botánico Möbius escribía más concretamente en 1906 *(Berliner Botanische Gesellschaft*, tomo XXIV): «Es sobremanera difícil creer en la posibilidad de una explicación (utilitaria) de las formas tan lindas y heterogéneas de las desmidiáceas y diatomeas, a las cuales podríamos agregar las peridíneas. Todas son minúsculas plantas acuáticas, y las escasas diferencias de su modo de vivir no están en proporción alguna con la diversidad de sus formas. Por esta razón, la existencia de 3.700 especies de desmidiáceas, dotadas de formas tan diferentes, y 600 especies de diatomeas, me basta para llegar a la convicción de que en la génesis de las especies no ha representado el principio de utilidad —y podemos añadir el de adaptación a relaciones exteriores— el papel decisivo que la teoría de Darwin le atribuye». Esto ha llevado al gran anatómico Goebel a preguntarse en su artículo «Un problema capital de la organografía»: «¿Es la diversidad de las formas orgánicas mayor que la diversidad de las condiciones del medio?» Es un error —prosigue— pensar que «la una corresponde a la otra; es decir, que todas las relaciones de forma posean una determinada utilidad». «Porque es, en cambio, posible que la Naturaleza proceda en sus creaciones, por decirlo así, artísticamente; esto es, libre y sin trabas. De modo que, sin preocuparse de la utilidad de sus engendros, crea unas formas útiles; otras, indiferentes; otras, perjudiciales». Que se hable de un principio de belleza como de un posible factor cosmogónico es un síntoma que, en hombres como Möbius y Goebel, adquiere un alto valor sugestivo del tiempo que se inicia. (El artículo de Möbius se titula «Sobre propiedades inútiles de las plantas y el principio de belleza») (1).

II

La actitud intelectual de las nuevas generaciones se diferencia de la que adoptaron las anteriores —desde 1700— en la repugnancia al imperialismo ideológico. Doy este nombre a la propensión de plantarse ante los hechos, exigiéndoles la previa sumisión a un principio. Ya he indicado alguna vez la curiosa contradicción practicada por

(1) Pueden verse las abundantes citas de biólogos que formulan este «inutilitarismo» en el artículo de Armin Müller «El problema de la individualidad y la subordinación de los órganos», en *Archiv für die gesammte Psychologie,* tomo XLVIII, 1924.

esas generaciones revolucionarias que ahorcaban a los príncipes, y les sustituían la *tiranía* de los principios.

Así, el biólogo imperialista decide preconcebidamente que los fenómenos biológicos tienen que ajustarse al principio de utilidad, en vez de contemplar aquéllos sin violentarlos, dejándolos que ellos mismos destaquen su peculiaridad, acaso multiforme, e insinúen espontáneamente su propio principio. Pero ya que la biología del pasado siglo no quiso comportarse así, pudo, al menos, usar de principios rigorosos exentos de vaguedad.

Hemos visto que en los movimientos expresivos de la emoción no logramos descubrir utilidad inmediata ninguna. Se habla, a lo sumo, de la utilidad indirecta que pueda reportar al conmovido la notificación de su estado íntimo a los demás. Es posible que ésta exista; aunque a veces resultaría más útil poder ocultar nuestra intimidad. Pero el principio utilista sólo puede servir de algo si es preciso, cosa que no es en Darwin ni en Spencer. Yo no he encontrado más fórmula rigorosa de él que la sugerida por un biólogo poco conocido y que murió hace poco, en plena madurez: Oscar Kohnstamm. Según éste, por utilidad en biología hemos de entender pura y exclusivamente « el aprovechamiento óptimo de un estímulo». Un ejemplo claro de ello es la oclusión de los ojos cuando se les acerca rápidamente un objeto. Nada parecido hallamos en los gestos emotivos. Su aprovechamiento para fines sociales supone, como he dicho, su existencia previa, y significa, por tanto, una ventaja secundaria. Habría, pues, que distinguir entre fenómenos de utilidad y procesos de utilización.

Kohnstamm se ha ocupado precisamente de los gestos emotivos, en los cuales descubre una función extrautilitaria de la vida, que opone a la otra en el título de su estudio: *Actividad finalista y actividad expresiva* (1913). La expresividad sería, pues, una función primaria de la vida, irreductible a toda otra. Ello es que las dos teorías canónicas que han pretendido explicar el gesto emocional, reduciéndolo al habitual mecanismo fisiológico —Spencer y Darwin— no lo han logrado. Este último, como es sabido, considera los movimientos afectivos como residuos de actos que fueron útiles a la especie en otros estadios de la evolución. La contracción del cuerpo en el miedo sería el resto del agacharse para hacerse invisible en la espesura cuando un peligro amenaza. Más útil hubiera sido que el asustado pudiese correr para huir del peligro. No se ve bien, aun en este ejemplo, que es el más favorable a su hipótesis, por qué lo más útil al medroso sea la paralización de sus miembros y aun el colapso. El mismo Darwin

comprende que no basta este principio utilista para aclarar el abundante vocabulario de las gesticulaciones emotivas, y se ve forzado, con la honradez ejemplar de su pensamiento, a añadir otro principio de índole muy diferente: el principio del contraste. Al advertir que el juego muscular de la risa es de mecánica opuesta al del llanto, le ocurre suponer que toda una clase de gestos se ha formado simplemente como contraposición a otros, donde se expresa un sentimiento contrario. Mas con este principio salimos no sólo del utilismo, sino de la pura fisiología. Es, en efecto, una explicación psicológica. Porque la contraposición de dos actitudes somáticas no tiene directamente que ver con el sentido contrario de dos sentimientos. Esta oposición última es sólo espiritual, y a ella se hace corresponder una contraposición espacial. En el llanto, las cejas se deprimen y juntan; en la risa se elevan y se separan. ¿Qué relación hay entre esto y la polaridad puramente «ideal», intencional, entre tristeza y alegría? Evidentemente, una relación que no es física, una relación simbólica. El organismo simboliza corporalmente la polaridad u oposición psicológica entre dos emociones.

Fue, pues, Darwin quien abrió la vía a la teoría simbólica de los gestos emocionales, desarrollada algún tiempo después por Piderit en su libro *Mímica y fisiognómica.* Aguda y certera en el detalle, la obra de Piderit no presenta con claridad suficiente las líneas fundamentales de explicación. Sin embargo, su intuición —que esto fue, más bien que un depurado razonamiento— tiene un valor genial, y sobre ella ha de trabajar en el futuro la nueva ciencia.

El ejemplo clásico y más claro sobre que conviene ensayar la meditación es el gesto del furioso. Alguien, ausente, ha provocado su ira, y él entonces aprieta los dientes, frunce el ceño, cierra el puño y golpea con él la mesa. ¿Qué significa esto? Separemos la emoción iracunda de su representación en el teatro del cuerpo y veamos luego cómo encajan una en otra. Sentir ira es necesitar el daño de otro para compensar nuestro desequilibrio íntimo. Es la reacción a un daño material o moral que hemos recibido. El sentimiento iracundo es una acometida intencional que en nuestro fuero interno ejecutamos contra alguien determinado. Sin embargo, el golpe con el puño lo damos sobre la mesa. Es a ésta a quien acometemos. Si no hubiera mesa habría recibido el golpe el muro próximo, y a falta de otra cosa, el iracundo hubiera descargado el puñetazo sobre su propio muslo. A primera vista, la incongruencia es perfecta. El objeto contra quien la ira va es uno; el objeto sobre que la gesticulación descarga es otro. En la ira va preformada una acción: herir, golpear o

matar al objeto A. El gesto realiza la acción de la ira, pero sustituyendo al objeto A el objeto B. ¿Qué sentido tiene esta sustitución? Aquí está lo decisivo del fenómeno. El gesto de la ira elige el objeto B por el azar de que es el más próximo. Lo mismo le daría el objeto C o D o E. De donde resulta que mientras la emoción se dirige a un objeto determinado, concreto y único, su gesto realiza el acto airado sobre un objeto cualquiera. El papel de éste se reduce a representar el personaje ausente, y no tiene de común con él más que el atributo abstracto de la resistencia. Diremos, pues, que la acción del iracundo tiene un objeto genérico —lo resistente—, y la emoción, un objeto singular, que pertenece a aquel género. Ahora bien: simbolizar es sustituir un objeto por otro. A la patria se sustituye la bandera. Cuando entre ambos objetos no hay nexo apreciable, no hay comunidad alguna que percibamos, el símbolo es convencional; la sustitución, puramente caprichosa. Cuando los sustituímos por razón de su identidad en algún elemento o atributo, el símbolo es natural, tiene un fundamento objetivo y constituye un fenómeno cósmico como otro cualquiera. Esto es el gesto de la ira: una acción simbólica de la acción intencional que constituye el sentimiento iracundo. Como entre una y otra no tiene que haber más comunidad que alguna coincidencia abstracta, se comprende que las emociones puedan hallar en movimientos espaciales sus correspondencias, sus metáforas. La alegría produce una dilatación de nuestra persona íntima, la hace irradiar en todas direcciones, despreocuparse; esto es, perder concentración. Y el gesto jocundo, paralelamente, distiende los carrillos, eleva las cejas, abre de par en par los ojos y la boca, separa del tronco los brazos, lanzándolos por el aire en la carcajada; en suma: ejecuta un movimiento de dispersión muscular. En cambio, la pena ocupa y preocupa: contrae el alma, la concentra y recoge sobre la imagen del hecho penoso, haciéndonos herméticos al exterior. Parejamente, su gesto frunce todo el rostro hacia un centro, recoge todos los músculos y cierra los poros.

Esta correspondencia abstracta, esta analogía o metáfora entre lo espacial y lo psíquico es el hecho cósmico de la expresión sometido a leyes objetivas de evidencia, pariente de la que rige las verdades astronómicas. Y nada hay en el mundo físico que no tenga su logaritmo psicológico o viceversa. Como Goethe cantaba:

Nada hay dentro, nada hay fuera.
Lo que hay dentro, eso hay fuera.

La hermandad radical entre alma y espacio, entre el puro «dentro» y el puro «fuera», es uno de los grandes misterios del Universo que más ha de atraer la meditación de los hombres nuevos. El error que ha cerrado la vía a su estudio fue buscar entre ambos una relación «física», no advirtiendo que ello implicaba parcialidad por uno de los dos elementos. Se hablaba de «mutuo influjo» entre alma y cuerpo, de acción psicofísica, de paralelismo entre alma y cuerpo. Esto era ver la cuestión desde una sola de las vertientes y condenarse al dilema entre espiritualismo y materialismo. Ahora vemos que más allá de estas formas de relacionarse alma y mundo hay entre ellos un nexo nada físico, un influjo irreal: la funcionalidad simbólica. El mundo como expresión del alma.

III

El gesto emocional es el hecho más obvio en el orbe de los fenómenos expresivos. Pero ni el más importante ni el más delicado. Nos sirve para ingresar con alguna evidencia en el cosmos de la expresión, nada más. Sorprendemos en él un poder de la vitalidad que la biología antigua tendía a ignorar, y, una vez puestos sobre la pista, nos es fácil descubrir otras manifestaciones más sutiles de la misma actividad inútil.

Los gestos emotivos constituyen un repertorio de actitudes y movimientos, que se repite con gran monotonía. Si atendemos sólo a su «facies» genérica —llanto, risa, furia, etc.— notamos la desproporción entre la variedad incalculable de las emociones expresadas y los tipos de gestos que las expresan. En realidad, la furia de un hombre es siempre diferente de la de otro, y no se comprende que al ser expresada no lo sea en su individualidad. Así es, en efecto. No hay dos caras que rían lo mismo. Sobre la arquitectura genérica de la risa, que es un puro esquema, pone cada organismo una modulación peculiar. Y esto que pone no es ya expresión de risa —el esquema genérico la expresa suficientemente—, sino el carácter del reidor, o, digamos sin más, su íntimo ser.

Estas pequeñas variaciones del gesto emocional cobran entonces un valor eminente en la escala de los fenómenos expresivos. Porque, al fin y al cabo, el llanto, la risa, el rostro airado o voluptuoso son un tópico corporal, un mecanismo abstracto, que se dispara cuando la emoción se produce, como una serie de frases hechas. Además, la

clase de estados íntimos que llamamos emociones, usualmente son, en rigor, frases hechas sentimentales, por lo mismo que son situaciones extremas del ánimo. Quiero decir que los hombres tienden a asemejarse mucho más en los momentos de afecto exaltado que en otras formas de vida psíquica. Las madres, sobre el cadáver del hijo, suelen coincidir en un mismo y hierático aspecto, como coinciden los hombres en el instante del orgasmo. El sentido de acción genérica que va en el gesto emocional le resta eficacia expresiva y hace que, en cierto modo, exprese sólo lo mostrenco y común. Yo veo que aquel hombre está triste; pero si me atengo a su gesto de tristeza, no me será fácil averiguar ni cómo es su individual tristeza, ni cómo es él mismo. De donde resulta que los gestos emocionales nos revelan la existencia de la facultad expresiva; pero se quedan en el umbral de ella, empujando nuestra curiosidad a más finas regiones.

Un razonamiento simplicísimo amplía superlativamente el campo de nuestra investigación. Andar es una acción útil que ejercitamos deliberadamente; caminamos de aquí allá para tal fin. Ese movimiento no puede cargarse a la cuenta de la actividad expresiva. Al contrario; si al caminar sentimos miedo, dominaremos los movimientos del miedo, que estorban al caminar. Nuestra voluntad someterá la inquietud expresiva al esquema del movimiento útil.

Es curioso advertir que apenas interviene la deliberación y la voluntad, y en la medida que esto acontece, pierde valor expresivo nuestro cuerpo. El acto premeditado que emana de nuestra razón sería ejecutado geométricamente si sólo fuésemos razón y voluntad. Cada resultado ventajoso —coger algo, acercarse, huir, etc.— se obtiene óptimamente sólo de una manera: realizando movimientos que, en principio, serían lo más rectilíneos posibles. Y, sin embargo, no hay dos hombres que se muevan de aquí allá en forma idéntica. El mismo trecho es recorrido con viveza o con inercia, con decisión o deslizándose acompasada o descompasadamente. Es patente que el esquema puro de acción que la voluntad elige y decide va enriquecido por un «plus» de modulaciones involuntarias e impremeditadas. Nuestra intimidad borda la línea geométrica que el principio de utilidad impone, dotándola de identaciones, arabescos, sobras y elisiones, ritmo y melodía. El principio expresivo envuelve y modifica el acto inexpresivo e interesado.

Con harta razón el aldeano no se fía de los actos de los hombres, y aunque vea a alguien comportarse filantrópicamente, nos dirá: «¡Es un mal hombre! ¡Fíjese usted cómo mira!» En efecto: no son nuestras acciones lo que declara nuestro más auténtico ser,

sino precisamente nuestros gestos y fisonomía. Con lo cual se nos plantea un grave problema antropológico, que nos lleva a preguntarnos: ¿Quién es en nosotros el verdadero e individual personaje? El viejo racionalismo prefería suponer que somos eminentemente el yo que recapacita y resuelve. Pero ese yo es, en rigor, idéntico en todos. El yo que piensa la geometría es ubicuo y genérico. Por otra parte, funciona en la medida que se supedita a las leyes generales y objetivas de la lógica o la ética. Frente a él vive en nosotros el yo que sólo dibuja círculos ageométricos y hierve de deseos, si no inmorales, ajenos por completo a la moralidad. Esto nos lleva a una capital distinción psicológica entre el espíritu —facultad no individual— y el alma, que es nuestra persona, en cuanto diferente de las demás. El espíritu carece de sentimientos: piensa y quiere. El alma es quien desea, ama, odia, se alegra y se compunge, sueña e imagina. Ambos poderes coliden perpetuamente dentro de nosotros, siendo de notar que el espíritu se ocupa principalmente en detener el automatismo de nuestra alma. El que quiere trazar una línea recta busca un recurso artificial para eludir las vacilaciones de nuestro pulso, el capricho de nuestro músculo; vacilaciones y caprichos que, en rigor, no lo son, sino efecto de la facultad expresiva.

Tómese cualquier movimiento de origen utilitario, como es, por ejemplo, señalar con el dedo. Su misión es dirigir la mirada del prójimo hacia un objeto del contorno. A este fin, la actitud ideal sería formar con el brazo, el dedo y el objeto distante una línea todo lo recta que sea compatible con la constitución de aquellos órganos. Cuanto sea desviación de tal recta es inexplicable utilistamente. Y, sin embargo, nótese la variedad de módulos con que acción tan simple se ejecuta. Habrá quien pone tan erecto y rígido el dedo, por exceso de intención, que éste queda más bien curvo hacia arriba; habrá, en cambio, quien deje el dedo convexo, sin tensión. Los asténicos tenderán a esta forma en defecto; los ricos en vitalidad, a la otra.

Lo propio acontece con los pies al andar. Su posición normal sería coincidir el eje de cada pie con un plano perpendicular al torso, que pasase por cada pierna. Por el mecanismo de la articulación en el tobillo, el pie tenderá normalmente a extraviar un poco la punta hacia afuera. Sin embargo, uno de los caracteres fisiognómicos que, sin saber por qué, nos han sorprendido siempre en los demás, es el hecho de que unos hombres desvíen sobre manera las puntas de los pies hacia afuera y otros, por el contrario, hacia adentro. Y, repito —sin saber por qué—, esa simple advertencia influye en la impresión que el prójimo nos produce. Pero nadie podrá negarlo:

la mera inspección de la persona que nos es presentada deja en nosotros un precipitado estimativo y una como interpretación de su carácter. Queramos o no, este prejuicio se forma automáticamente en nosotros. Le llamo prejuicio porque, en verdad, se trata de una impresión que no tiene carácter consciente. No nos damos cuenta clara y aparte —esto es, conciencia intelectual— de por qué aquella persona nos parece simpática o antipática, bondadosa o aviesa, enérgica o débil. Para ello tendríamos justamente que «analizar la intuición recibida», lo cual es operación de intelecto, faena conceptual. La intuición acapara materia, pero no hace en ella distinciones. Una ciencia de la expresión, una «semiótica universal», como yo la entreveo, no tendría otra labor que adquirir conciencia conceptual del tesoro de nuestras intuiciones fisiognómicas. Pero que éstas existen me parece una de las cosas más evidentes e indubitables del mundo. De otro modo, sería imposible todo trato humano y llena de precipicios la más sencilla conversación. Cuando hablamos con alguien estamos «viendo» su alma como un mapa marino abierto ante nosotros. Y elegimos lo que se puede decir y excusamos lo que se debe callar, esquivando así los arrecifes de aquel alma, cuya figura nos parece palpar con unas manos místicas que de nuestra mente brotan. Y no es sino una prueba más de que esta intuición es constitutiva de la psique humana el hecho de que unos la posean en mejor medida que otros y haya ciegos y zahoríes en la percepción del alma ajena.

Pero si el señalar y el caminar declaran no pocos secretos del íntimo ser, mucho más acontece con la mirada. Es ésta casi el alma misma hecha flúido. Bajo el arco de las cejas, como tras de la boca del escenario, párpados, esclerótica, pupila, iris integran una maravillosa compañía de teatro, que representa maravillosamente el drama y la comedia de dentro. Es inconcebible que no se haya hecho aún —que yo sepa— el vocabulario de la mirada, que no se hayan clasificado los modos de ella. La mirada recta y la de través, la mirada prensil que llega al objeto y queda en él agarrada, y la mirada blanda que resbala sobre su forma sin prenderla, en un deslizamiento de caricia. La mirada que mira como más allá de lo que mira, y la otra, corta, que parece no llegar a su superficie. La mirada indiferente, la intensa, la vaga. La mirada voluptuosa y la reflexiva, la clara y la turbia, etc. etc. He aquí otros tantos títulos de problemas antropológicos que es preciso elaborar uno a uno, minuciosamente. Se comprende que sea la mirada, de las porciones visibles del cuerpo, la más rica en poder expresivo. En el aparato ocular intervienen el

mayor número de músculos pequeños y sumamente sensibles, que obedecen a las menores presiones del ser íntimo.

IV

En el gesto nos hace su primera aparición la actividad expresiva; pero luego, en inesperado «crescendo», la sorprendemos extendiéndose sobre zonas mucho más vastas de la vida. Se filtra en todos los movimientos, modulándolos, y se instala, como en un semáforo, en la mirada.

Y ahora, cuando nos parece haber agotado el campo de la expresividad, se abre a nuestros ojos la perspectiva más interesante y misteriosa. Si el movimiento lleva en disolución un ingrediente expresivo, hay para sospechar que también lo lleve la forma orgánica. Después de todo, la forma es un movimiento detenido, y no hay duda que, por lo menos, contribuye a esculpirla todo movimiento habitual. Por eso cada oficio imprime su «habitus» en el cuerpo del hombre. Hay cuerpos de labriego, de acróbata, de intelectual, de torero. Pero existe una razón de más calado. Entre forma anatómica y movimiento la diferencia es relativa. La forma del animal no es un dibujo rigorosamente quieto: la forma se está formando y transformando continuamente. Por eso Jennings dice que «el animal no es una cosa, sino un suceso», algo que va acaeciendo y varía de momento a momento dentro de los límites específicos. Y mientras los movimientos exteriores contribuyen, en efecto, a labrar la forma, lo esencial de ésta proviene de movimientos interiores al organismo, y primariamente, de las corrientes intracelulares. La morfogénesis no se comprende si no vemos en ella un proceso regulado y dirigido por impulsos de dentro, que, en etapas ulteriores del desarrollo, son transmitidas por la circulación humoral. Cada día parece más probable el gran papel que en la morfogénesis corresponde a las secreciones internas. Como un nuncio animador, llega a tal punto de la periferia corporal la hormona de servicio y excita o inhibe la proliferación celular en aquel sitio. Ahora bien; la secreción interna va siempre pulsada, en varia medida, por la emoción. ¿Es tan sorprendente que digamos ahora: el alma esculpe el cuerpo? Lo mismo que en el movimiento actúan en la forma múltiples factores; pero uno de ellos es la expresión.

Sólo que, como en el gesto se expresa principalmente el estado de alma singular, concreto, transitorio —una emoción, en suma—,

en la forma corporal adquiere signo el carácter constitutivo y permanente de la persona. De aquí que sea menos unívoco y claro el valor expresivo de la figura —por lo mismo que es más hondo y decisivo el secreto expresado. Sin premeditarlo, el vulgo español ha unido inseparablemente la figura al genio individual, adscribiendo ambos a la persona irremediablemente—hasta la sepultura. Y es que ambos son dos haces de lo mismo: la figura es expresión del carácter, y el carácter, escultor de la figura, la cual representa un gesto petrificado, donde se enuncia la índole profunda y perenne del sujeto que en ningún acto ni ademán particular podría hallar exteriorización suficiente.

Esto que el vulgo sabía con su saber irracional recibe ahora la más sugestiva confirmación con los minuciosos estudios del psiquiatra Kretschmer sobre «Forma corporal y carácter». Su libro, del que se han sucedido rápidamente las ediciones, ha alcanzado gran resonancia en los centros científicos y ha promovido una amplísima investigación en todos los países sobre las relaciones entre el tipo somático y las tendencias del carácter (1).

He aquí un gran título de problemas biológicos que, por fin, parece la ciencia resuelta a atacar. Goethe habría sentido la más viva complacencia viendo que, al cabo, su manera de enfrontarse con la Naturaleza era reconocida como verdaderamente científica. En lugar de descomponer el fenómeno en últimos elementos hipotéticos y abstractos, como hace la «nuova scienza» desde Galileo, Goethe contempla el fenómeno en su concreción y espontaneidad, según él se presenta, y procura interpretarlo como si fuese una señal que el cosmos nos hace para revelarnos un secreto que sería la ley natural. Así, en el tema que ahora describimos, Goethe buscaría en cada tipo de animal, en cada especie, el alma que le corresponde. Hay un alma de león y un alma de cínife que en la estructura anatómica de uno y otro ser encuentra su metáfora somática. Ante el cuerpo humano se sentiría atraído por el enigma que hace unos meses proponía Arnim Müller: ¿qué significa la diferente localización de los órganos sexuales en las distintas especies? Porque es sorprendente que, en la serie evolutiva de éstas, conforme se asciende, el núcleo nervioso que llega a ser cerebro y los órganos sexuales, antes situados en proximidad y dentro del torso, se van separando hasta colocarse en los primates a máxima distancia uno de otros,

---

(1) Véase su artículo «Genio y figura» en la *Revista de Occidente*, año I.

como manifestando su esencial antagonismo. En el hombre, por fin, con su posición vertical, llegan a extrema polarización —el cerebro que sirve a la vida individual y el sexo a la vida de la especie. ¿De qué grave arcano es esto símbolo y guiño? Cuando se perescruta cuál es la situación del hombre en el cosmos estas insinuaciones plásticas de la Naturaleza adquieren enorme interés.

Del valor expresivo anejo a la figura del cuerpo pasaríamos, en un estudio sistemático, a la expresión en el traje.

Como tantas otras cosas que un tiempo se supuso engendradas por el utilismo vital, vamos hoy viendo que el traje tiene un origen superfluo. No para guarecerse de la temperie fue inventado, sino para adornarse, para subrayar el cuerpo haciéndolo vistoso. Spencer resume las observaciones de muchos viajeros haciendo notar que los primitivos se quitan el traje cuando llueve o nieva para que no se estropee. Es gran error creer que el rigor del clima decide, sin más, la calidad del indumento. El fueguino va desnudo a pesar del frío, que ha acabado casi con su raza. En una misma zona geográfica confinan el tuareg, que va completamente cubierto, y el sudanés, que va completamente desnudo.

El traje es primero adorno, y el adorno simboliza estados interiores. Cubre, pero, a la vez, descubre. El pudor induce a tapar el cuerpo porque el cuerpo exhala lo incorporal, expresa lo íntimo. Es el alma lo que se quiere cubrir, y de ella, lo más oculto: lo sexual. La sexualidad corporal queda oculta en nuestra civilización, no por ella misma, sino porque alude al mundo latente de la sexualidad psíquica. Pero, al cubrirnos, resulta que expresamos este deseo de ocultación, con lo cual volvemos a descubrirnos en otra forma y como en otro idioma: el idioma indumentario.

Y otro enjambre de preguntas viene a punzar nuestra mente: ¿Qué significan las civilizaciones desnudas, la de Grecia, por ejemplo? ¿Qué la desnudez del Paraíso y la del valle de Josafat? ¿Qué la desnudez del Cielo? En la mujer, la desnudez es símbolo de entrega. En cambio, el salvaje usa la máscara —otra cara, otro ser.

Y, comparando desnudos, ¿quién está más desnudo, la mujer o el hombre? El menos desnudo es el niño desnudo. Desvestirlo no es quitarle nada: su carne de formas redondas es un traje. ¿Por qué?. El hombre desnudo se ha desnudado más que la mujer, y el hombre maduro más que el joven, y el hombre sabio más que el ingenuo. ¿Por qué? ¿No existe un sorprendente paralelismo entre la mayor desnudez y la más rica vida interior? Cuanta más intimidad posea el ser, mayor será su nudificación; es decir: su cuerpo nos hablará

más de su alma. En el niño, que casi no tiene alma, la carne apenas nos transfiere a lo interior.

Relativamente al adulto es el niño puro cuerpo. En general, las formas carnales redondas, mórbidas, tienen menos elocuencia, menos poder expresivo que las facciones más secas y rectilíneas. Por eso todavía el joven va como embozado en sus líneas curvas sin que su fisonomía acuse enérgicamente la personalidad. Diríase que el alma no ha tenido aún tiempo para labrar su propio retrato en el cuerpo a su servicio. En cambio, cuando doblamos el cabo de los cuarenta años hacemos todos una penosa experiencia. Hoy a éste, mañana al otro, vamos viendo un día, de pronto, transfigurados a nuestros contemporáneos, a esa masa de hombres y mujeres, conocidos o desconocidos, entre los cuales se ha movido nuestra existencia, y que fueron como el coro humano que sirvió de fondo a nuestro destino. Hoy éste, mañana el otro, nos sorprenden transformados: su rostro ha perdido la morbidez, y se ha convertido en una rigorosa arquitectura de líneas rectas y ángulos rígidos. Nos parece como si el esqueleto de la persona, hasta entonces oculto por la redondez de las formas, hubiese vencido a la carne envolvente y quisiese salir afuera, imprimiendo desde dentro sus tétricas aristas, su aguda geometría. Y es el caso que al descubrir esta metamorfosis de nuestro contemporáneo nos parece súbitamente aclarado su secreto interior. Entonces es él, verdaderamente él, y hasta entonces —pensamos— ha pasado ante nosotros larvado bajo la máscara deleitable de la impersonalidad juvenil.

Menos crudamente, pero por lo mismo con mayor precisión y delicadeza, acontece esto a la mujer de treinta años. En cierto modo, una muchacha no es nadie determinado, es un ente genérico, poco más o menos igual a otros cien y a otros mil más. A los treinta años despierta la personalidad intransferible, única de cada mujer, y al punto imprime su huella y pone su estilo en la belleza indiferenciada, genérica de la moza floreciente. Esto, claro es, no puede hacerse sin macerar un poco la morbidez y la tersura primeras, pero la mejilla marchita cobra un nuevo florecimiento de jardines interiores, en que el alma se derrama sobre la anterior belleza, más banal, aunque más fresca.

Yo creo que no es difícil hallar en la historia una extraña correspondencia entre las épocas en que se cultiva el desnudo y aquellas en que triunfa la puerilidad, edades de corporalismo y poca vida interior, ni intelectuales ni sentimentales. Así el hombre desnudo es antirromántico. Las sazones de romanticismo en que el hombre

se embriaga de alma —de afectos y pasiones— han solido vestirse hasta el cuello. Y aun lo que queda de manifiesto —la faz— recibe una manera de encubrimiento, de velo fisiológico. Este es el sentido de la palidez romántica. Tal la *Principessa Belgiogioso*, la suma figura romántica, amiga de Heine, la «divina muerta» que movilizó sobre toda Europa su lívida figura, cubierta toda —brazo y garganta— de terciopelo negro, mientras organizaba conspiraciones y revueltas carbonarias.

Agosto 1925.

CUADERNO DE BITÁCORA

LA PROFUNDIDAD DE FRANCIA

El breve viaje anual por tierras de Francia proporciona siempre botín.

Francia es una nación profunda.

Llamo profundidad de un cuerpo nacional a la muchedumbre de actitudes humanas diferentes que normalmente contenga. En un pueblo superficial encontramos un único modo de ser. Nos basta ver lo que en cada momento o lugar tenemos delante para percibir la esencia nacional. Los pueblos salvajes son en este sentido los más superficiales, porque en ellos los individuos no están diferenciados y poseen una constitución uniforme. En un pueblo profundo todo lo que vemos a primera vista, cada aspecto singular que observamos, oculta otros distintos de él, como en la materia el estrato o capa que sirve de haz tapa otros subyacentes. Voy por los caminitos de Francia, entre setos siempre verdes, al través de paisajes para mi gusto demasiado exentos de dramatismo. En las encrucijadas está clavado un Cristo. Pienso: Francia es una nación católica. Pero luego descubro la plaza de la villa provincial (de Tarbes, por ejemplo) y hallo un monumento. Sobre el plinto un hombre desaforado perora agitando sus brazos de bronce: es Dantón. Pienso: Francia es una nación revolucionaria, «racionalista», anticatólica. Como ambas proposiciones son verdaderas y a la vez incompatibles, no puedo reunirlas en una, sino que necesito superponerlas. Y como representan dos actitudes de humanidad extremas y antagónicas, noto que entre ellas se dan una multitud de formas intermediarias. De esta suerte veo a Francia como un sólido estratificado y profundo.

En Francia han sido normales y continuas las tendencias más divergentes. Ninguna nación más católica, ninguna nación más anticlerical. ¡Venturoso país, que puede encontrar para todo una larga tradición preformada dentro de sí! De esta suerte no es fácil idiotizarlo diciendo que su tradición es ésta o aquélla. La tradición de Francia es tenerlas todas. Y no se diga tontamente que esto es falta de personalidad y escepticismo. Ha tenido, en efecto, todas las tradiciones; es decir, ha trabajado, sufrido, gozado y creado en todas las direcciones del espíritu, y, como decía un gran francés, «ha dado a su alma todas las formas posibles».

Cuando en una escuela francesa se habla de clasicismo, la mente del muchacho se encuentra de golpe ante Bossuet y ante Voltaire. No hay posibilidad de declarar que el uno es más francés que el otro. El pasado nacional que se acumula bajo los pies de este muchacho le coloca desde luego en una actitud de libertad. Puede elegir entre ambas tradiciones: está predispuesto racialmente para ambas. Es libre de nacimiento. No necesita conquistar por su esfuerzo personal, tardíamente, una precaria manumisión.

El catolicismo de Francia ha sido y es una fuerza magnífica. Pero no es menos vigoroso su buído escepticismo. Y así en todo: País agrícola hasta la medula, fue y es a la par ingenioso e industrial. Creo que si se miraran las estadísticas —no las tengo a mano— se encontraría una sorprendente paridad entre las cifras de la población industrial y la población agrícola. A esto debe Francia en buena parte su ejemplar equilibrio histórico— el equilibrio en el movimiento. (Por sí sola, la población industrial es demasiado inquieta: la agrícola, demasiado inmóvil).

La raza francesa ha tomado bien ancha la curva de la vida, y, como un buen pastor, logra antecoger todas las especies de ésta. Me encanta la naturalidad con que caminan a la vera el abate y la *cocotte*, sin que destiñan el uno sobre el otro. Asimismo se halla en Francia parejamente acusada la vida familiar y la social —principios antagónicos, contra lo que se cree en España. La familia es un círculo cerrado de espaldas a la sociedad y contra ella. La sociedad, en cambio, es un instinto irradiante que desde el individuo se abre hacia un horizonte ilimitado. La familia es una fuerza de exclusión; la sociedad, un inmenso ensayo de inclusión.

Esta admirable polarización del mundo francés, que hace de él un efectivo microcosmos, permite el extraño fenómeno de que conviva un extremo conservatismo con un futurismo no menos extremo. Se advierte esto, por ejemplo, en el arte y las letras. En ninguna

parte de Europa existe un público tan fiel a las viejas formas de literatura. Nadie jura por un clásico nacional con tanta fe como el buen francés medio por su Racine. Y, a la vez, Francia se concede a sí misma el envidiable lujo de suscitar la inspiración más opuesta, y ponerse a cantar por el polo Mallarmé.

Manera tan completa de abrazar la existencia puede tener, sin embargo, un inconveniente. No deja nada fuera, consume todas las dimensiones del vivir... Tal vez las agota. ¿Es posible seguir indefinidamente con el orbe entero entre los brazos, bebiendo en todas las fuentes, embarcándose en todas las naves, volando con todas las alas?

Una cosa empieza a faltar en Francia. Empieza a faltar el ganapán, el pueblo inferior, el *humus* humano, la porción vegetal de una raza. La perfección de su higiene histórica ha hecho subir el tipo social del pueblo entero, que se ha quedado sin piso bajo. ¡Gloria suma! ¡Sumo peligro!

EL SIGLO XVIII, EDUCADOR

Más que las grandes ideas de Spengler me interesan sus ideas menores, sus atisbos subitáneos, que iluminan trozos particulares del proceso histórico. Si no recuerdo mal, el segundo tomo de su obra (tercero de la edición española) sostiene, o al menos insinúa, que existen dos clases de arquitectura, nutridas por raíz diferente. Hay una arquitectura espontánea en cada pueblo, que le es como un instinto del mismo orden que la nidificación en el pájaro y la labranza del panal en la abeja. En este género de arquitectura no hay progreso: una vez que el pueblo, en tiempos muy primitivos, llega a él lo repite perpetuamente. Pero hay otra arquitectura extraña por completo al instinto. Se compone de formas de edificación inventadas deliberadamente por las minorías más cultivadas de ciertas razas. Nada en ellas es forzoso biológicamente: son como caprichos tenidos por la razón (1). Están imaginadas no desde dentro, por la necesidad de vivirlas, sino desde fuera por el gusto de verlas. Si sólo donde la razón interviene eficazmente queremos hablar de cultura, llamaremos culta a esta tectónica y primaria a la otra. (Spengler, claro está, no aceptaría esta denominación. Para él cultura es el modo espontáneo de comportarse un pueblo; lo otro, el modo

(1) Vistos desde la vida los productos de la razón son caprichosos, como lo son los de la vida vistos desde la razón.

«cultivado», es, a su juicio, relativamente convencional y sin vigor histórico. Esta es su idea grande que me parece bastante ilusoria).

La distinción entre esos dos géneros de arquitectura nos permite calcular en cada pueblo, casi con exactitud de agrimensor, en qué medida ha sido penetrado por la cultura.

Si andando por Francia abandonamos las grandes vías de comunicación y nos deslizamos hasta las últimas aldeas y caseríos, nos sorprende hallar que las casas repiten, en formato y materia humildes, tectónicas de los palacetes versallescos. Las puertas de las moradas labriegas son con frecuencia idénticas a las del Petit Trianón: se encorvan y recortan como las puertas de la litera en que pasaba la Pompadour. No se trata de restos curiosos conservados aquí o allá: es la norma de la edificación en la aldea como en la villa. Los restos, los trozos con carácter arqueológico, son del siglo XVII y anteriores. En cambio, apenas se entrevén restos de la arquitectura espontánea, de la que el galofranco eterno usara hasta 1700.

Esto quiere decir, con expresión de plástica evidencia, que el siglo XVIII realizó plenamente en Francia lo que, por lo visto, fue su misión en toda Europa. Es el siglo de la Ilustración; es decir, de la cultura o cultivo de las masas populares; en suma: el siglo educador. Si de Francia pasamos a Alemania, notaremos que también sus formas de edificación más generales rezuman inequívocamente el estilo del siglo XVIII. Sin embargo, no ha penetrado la totalidad de la tierra. No llega a la menuda aldea ni al caserío.

Como tercer término en la comparación podemos tomar a España. ¿Qué hallamos? Una sorprendente escasez de formas dieciochescas—sobre todo si se tiene en cuenta la relativa proximidad cronológica de esa época. Se ve el siglo XVII instalado en las grandes poblaciones; pero más allá de éstas comienza la arquitectura primaria del intacto y perpetuo labriego celtíbero. El Estado y la Iglesia han puesto en el villorrio su Casa de Concejo o su palacio, y junto a éste la nave de piedra consagrada a Dios. Pero en torno, el adobe primigenio ha perdurado.

Cuanto más se medita sobre nuestra historia, más clara se advierte esta desastrosa ausencia del siglo XVIII. Nos ha faltado el gran siglo educador.

Fue un momento maravilloso de la existencia europea. Un máximum de civilización acumulada y un mínimum de luchas y discordias nacionales. Nadie sentía suspicacia que le incitase a cerrar su alma al prójimo. Las almas están abiertas a todos los vientos, inspiradas por un gran optimismo y fe en el destino del hombre.

Es el magnífico instante para la recepción de claras normas cultas. Con todo su saber y perfeccionamiento técnico y administrativo, el siglo XIX no podía ser tan educador como el precedente. La Revolución había escindido la unidad cordial de cada pueblo. Con ella comienzan las malas inteligencias radicales, la terca suspicacia que hace a un grupo social hermético para los demás. La recepción de la cultura no puede acontecer ya sin grandes pérdidas de esfuerzo. La mitad de él, por lo menos, se gasta en un vencer la hostilidad preconcebida. La idea misma de cultura, cuando ha sido predicada en el siglo XIX, iba teñida de un signo adverso contra el cual se defendía toda la porción arcaica del país. Este ha sido el triste sino de España, la nación europea que se ha saltado un siglo insustituíble.

Para quien piensa así no puede caber duda alguna respecto a cuál es la gran empresa que la política nacional tiene que intentar en el siglo XX.

EL ALPE Y LA SIERRA

Cauterets fue el lugar del veraneo romántico. Era el tiempo feliz en que los poetas regían a Europa. (Sí, joven futbolista; esto ha acaecido una vez...) Todos venían aquí, con sus cabelleras tormentosas, con el cuello estrangulado por las grandes corbatas, ceñidas las cinturas por las levitas y con un junco en la mano. Todos: lo mismo Chateaubriand que Heine, que Musset, que Stendhal. Era el sitio elegante del romanticismo. (Todas las épocas, todos los estilos, han tenido su dimensión de elegancia, inclusive aquellas épocas, aquellos estilos que, como el romanticismo, son inelegantes). La elegancia es una faceta esencial de la especie humana —como la verdad, como la belleza, como la justicia. Tal vez hay otras especies de animales que tienen el sentido de lo elegante. Si se medita largamente sobre lo que es la elegancia, se descubre con sorpresa su secreto anudamiento a la raíz misma de la vida. (Lector que me eres fiel: te prometo para un día u otro cierta «Meditación de la elegancia» que anda perdida entre mis papeles desde hace no sé cuánto tiempo).

Nosotros llegamos a este agujero entre las montañas sin el equipaje sentimental de aquellos hombres. No somos ya románticos. No somos todavía otra cosa. Somos, si acaso, románticos del revés. Vivimos de burlarnos del romanticismo. Y esta negación, esta ironía, es la única forma clara de inspiración que nos queda. (Sí, joven futbolista: nuestra literatura se ocupa en desinflar los globos román-

ticos; el fútbol es la burla de la guerra, campal o política; el «charlestón», la ridiculización del vals, y el «jazzband», la sorna frente a la «musica di camera»). Es preciso salir lo antes posible de esta situación negativa; pero no basta con decirlo, ni mucho menos con animarnos ficticiamente a un retorno. Mezclada con todos esos detritos irónicos, está ya bajo nuestra mano la materia del porvenir; pero no está pulida, ni conformada, ni definida. Falta la creación que es un esfuerzo, que es el esfuerzo por excelencia y que es lo contrario del recuerdo, de la restauración y del retorno.

Pronto advertimos que el paisaje de Cauterets no nos va. Es un paisaje vertical. Prisionero en un valle angostísimo, si queremos mirar necesitamos levantar por completo la cabeza, pegar a la espalda el occipucio y contemplar así una ladera que asciende casi perpendicular. El paisaje termina en punta; calvas rocas o neveros allá en lo alto. Mirar es aquí una virtual emigración al firmamento, una ascensión. Decididamente éste es un paisaje sublime, y lo sublime es una de las cosas más extemporáneas.

En cambio, los hombres de hace cien años venían a apacentarse de sublimidad. Necesitaban consumir anualmente cierta dosis de ella. El vocablo «sublime», que en su etimología significa «lo que se halla en lo alto», es tal vez el más frecuente en los libros románticos. Es, desde luego, la marca del romanticismo, que nos permite reconocer la especie en los individuos más opuestos. Así Stendhal detestaba a Chateaubriand y, en general, a todos los titulares románticos; pero si esperáis a sorprenderle en un momento de sincero arrebato, veréis que se le escapa una y otra vez el signo de la tribu. Stendhal llama también sublime al paisaje, al monumento, al cuadro de Guido Reni, a la mujer que canta un aire de Paisiello y a los helados del café Tortoni. La palabra «sublime» decía mejor que otra ninguna el secreto de aquellas dos generaciones. Cada edad tiene su vocablo mágico, que en la hora sincera asciende de los senos oscuros de la criatura, como la burbuja del limo en la alberca, trayendo a la superficie el aliento más arcano del ser —el sabor radical que para él tiene la vida.

La verdad es que estas montañas enormes, si no se toman sublimemente, se convierten en simples estorbos. Por esta razón hoy nos fatigan más que nos conmueven. Y es vana toda su buena voluntad de seducirnos con abetos, con cascadas, con tajos, con su perpetua emisión de nubecillas humeantes, que las envuelven como a un buen fumador de pipa. Nuestra reacción es injusta, pero irremediable: nos parecen gracias marchitas, una *mise en scène* recargada

y, como la poesía romántica misma, faltas de calidad y sobradas de tamaño. No podemos evitar el pensamiento de que con mucha menos materia se podía hacer algo más expresivo, más rítmico, más delicioso.

El romántico era un hombre que buscaba en la vida la embriaguez. Sólo se sentía a gusto cuando perdía la serenidad. Destilaba un lirismo parecido al aguardiente, que le permitía ponerse fuera de sí. De aquí su afición a lo sublime. Lo de menos es que este vocablo signifique «lo que está en lo alto». Su verdadero valor está en designar un superlativo extremo, lo que los gramáticos llaman un *excessivus*. Ahora comprendemos más de cerca su favor entre los románticos. Lo sublime es lo excesivo, lo que pasa toda medida, lo que nos arrolla, nos aniquila, nos aplasta. Es la copa más allá de las que un hombre puede beber sin perder la cordura.

El alpe y la sierra son dos estilos de montaña que responden a dos estilos de sensibilidad. El alpe lo fía todo a su masa gigante. No hay manera de verlo en una sola mirada, porque su mole excede siempre nuestro campo visual, inunda nuestro horizonte y es menester zurcir vista tras vista para hacerse vagamente cargo de su forma. Por el contrario, las moderadas dimensiones de la sierra le permiten instalarse holgadamente en nuestro horizonte, dibujar claro sobre el cielo su perfil, gracioso y expresivo como un gesto, como un rostro viviente. La sierra es una escultura luminosa ante nosotros. No anula la llanura; antes bien, la subraya naciendo de ella, conviviendo con ella en perenne diálogo plástico, hasta el punto de que la sierra supone siempre una llanura que se ve desde su falda y su cima, como, viceversa, íntegra la sierra se ve desde la planicie. Mas el alpe se niega toscamente a formar paisaje con el llano, lo excluye con agrias maneras, quiere ser solo él. Por esta razón no lo podemos ver desde fuera de su propia mole, sino que nos obliga a entrar en su cuerpo y desde dentro ver parcialmente sus músculos de Hércules. El alpe nos traga como a Jonás la ballena. En suma: que de puro querer ser grande, el alpe resulta propiamente invisible, al paso que la sierra, merced a su mesura, es una clarísima experiencia visual.

Resulta paradójico preferir un paisaje que comienza por ofrecer dificultades a la visión. Sin embargo, nada más congruente que la predilección del romántico por este paisaje casi invisible. Ver, lo que se llama ver bien una cosa, complacerse en la forma del objeto según ella es, no le interesaba nada. El romántico fue un hombre con escasísimo sentido de la gracia plástica. No necesitaba ver de las cosas sino lo estrictamente necesario para que se disparase su

emoción, para entrar en frenesí y embriaguez. Entonces se volvía de espaldas al exterior y se ponía a beber su propio estupor. Es curioso que el primer germen de romanticismo aparezca coincidente con el primer hombre que tiene curiosidad estética por la Naturaleza. Sabido es que fue Petrarca acaso la primera criatura que cultivó el alpinismo con intención contemplativa. Subió, en efecto, al monte Ventoso, y cuando llegó a lo alto su impresión fue tal, que —ingenuamente nos lo refiere— no se le ocurrió sino ponerse a leer las «Confesiones» de San Agustín, que llevaba en la faltriquera, y caer en profunda meditación sobre su destino. La anécdota es simbólica. El panorama, apenas entrevisto, obtura la visión misma, rechaza al hombre hacia dentro de sí y le incita a sumirse más que nunca en su íntimo elemento. Esto es, en rigor, lo que el romántico busca al rozarse con los paisajes: más que verlos a ellos, contemplar los remolinos que en su alma apasionada y líquida forma la piedra que cae de fuera.

Dudo mucho que en ningún porvenir próximo vuelva el paisaje alpino a conquistar nuestra preferencia, y espero, en cambio, firmemente un novísimo entusiasmo por las sierras claras y bien formadas. Es lo más probable que hacia 1940 el europeo buscará sus paisajes favoritos en el Sahara, fecundo en serranías. (A los baños de mar sucederán los baños de arena, mucho más tónicos y desinfectantes).

La razón que tengo para pensar así es que en medio de todas las censuras merecidas por la vida actual —sus limitaciones, sus miserias, sus petulancias, sus absurdos—, es forzoso reconocerle una virtud y un don : el sentido para la belleza plástica, para la gracia del volumen y la dignidad del color. Y no es en el arte actual —tan problemático— donde más clara aparece esta fina percepción, sino en la vida, en el traje, en los cuerpos, en los gestos, en los usos, en los utensilios. Es sorprendente notar cómo se ha extendido hasta las clases más humildes el discernimiento de lo que es visualmente bello. A pesar de que hemos heredado un tipo de vestimenta que parece irreductible a normas de belleza, el apetito y criterio para ésta se hallan tan extendidos, que tal vez nunca han ido las gentes todas, las ricas y las pobres, tan bien vestidas, tan pulcras, ni han cuidado tanto el ritmo en el ademán y el canon del cuerpo. No creo que la vida del hombre medio haya sido nunca, en toda la historia, tan bella como ahora.

... Y paralelamente se desarrolla una clarísima conciencia para la perfección plástica del paisaje. ¿Ha existido predisposición parecida alguna vez? Yo creo que no. El descubrimiento de la Natu-

raleza como delicia contemplativa es una hazaña de la Edad Moderna, lentamente, vacilantemente cumplida. Todavía en el *Malade imaginaire* se determina una decoración con estas palabras: *Un lieu champêtre et néanmoins fort agréable.* Pero, en definitiva, lo que se había logrado hasta aquí fue sólo un entusiasmo específicamente romántico por el campo: se estimaba y sentía el paisaje excitante. Queda para nuestro tiempo la invención del paisaje plásticamente bello. Y no es ilusorio esperar que, por vez primera, se crearán paisajes como se crean cuadros. El proyecto de Miguel Angel, que pensó esculpir un monte, tendrá acaso más cuerda realización. Porque no se tratará de violar la roca nativa, imponiéndole la máscara de una forma humana, sino que se tallarán figuras telúricas y se pintará el paisaje en el sentido literal de la palabra. Caminando de Cauterets al valle de Luz, paso junto a una hidroeléctrica. El salto de agua es conducido desde la cima del cerro al fondo por una ladera empinada. Varios enormes tubos disciplinan el descenso de la líquida turbulencia. Su altura y sección son de tal calibre, que hubieran aniquilado con su fealdad industrial todo el decoro del verde panorama. Pero he aquí que una nueva musa ha pintado sus curvos cuerpos de colores limpios, verdes y ocres, veteando su enorme figura, y hoy constituyen un elemento imprevisto de aquel paisaje. Apoyados en la pina vertiente, son como enormes lagartos verdes bien alojados en el magnífico verdor natural.

Octubre, 1927.

EL ORIGEN DEPORTIVO DEL ESTADO

I

La verdad científica se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones. Pero estas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando intactas las últimas, las decisivas cuestiones. De esta renuncia hace su virtud esencial y no será necesario recalcar que por ello sólo merece aplausos. Pero la ciencia experimental es sólo una exigua porción de la mente y el organismo humanos. Donde ella se para no se para el hombre. Si el físico detiene la mano con que dibuja los hechos allí donde su método concluye, el hombre que hay detrás de todo físico prolonga, quiera o no, la línea iniciada y la lleva a terminación, como automáticamente al ver el trozo del arco roto nuestra mirada completa la aérea curva manca.

La misión de la física es averiguar de cada hecho que ahora se produce su principio, es decir, el hecho antecedente que originó aquél. Pero este principio tiene a su vez un principio anterior y así sucesivamente hasta un primer principio originario. El físico renuncia a buscar este primer principio del Universo, y hace muy bien. Pero repito que el hombre donde cada físico vive alojado no renuncia y, de grado o contra su albedrío, se le va el alma hacia esa primera y enigmática causa. Es natural que sea así. Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. De aquí que sea al hombre materialmente imposible, por una forzosidad psicológica, renunciar a poseer una noción completa del mundo, una idea integral del Universo. Delicada o tosca, con nuestra anuencia o sin ella, se incorpora en el espíritu de cada cual esa

fisonomía transcientífica del mundo y viene a gobernar nuestra existencia con más eficacia que la verdad científica. Violentamente quiso el pasado siglo frenar la mente humana allí donde la exactitud finiquita. Esta violencia, este volverse de espaldas a los últimos problemas, se llamó «agnosticismo». He aquí lo que ya no está justificado ni es plausible. Porque la ciencia experimental sea incapaz de resolver a su manera esas cuestiones fundamentales, no es cosa de que haciendo ante ellas un gracioso gesto de zorra ante uvas altaneras las llame «mitos» y nos invite a abandonarlas. ¿Cómo se puede vivir sordo a las postreras, dramáticas preguntas? ¿De dónde viene el mundo, a dónde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál el sentido esencial de la vida? No podemos alentar confinados en una zona de temas intermedios, secundarios. Necesitamos una perspectiva íntegra, con primero y último plano, no un paisaje mutilado, no un horizonte al que se ha amputado la palpitación incitadora de las postreras lontananzas. Sin puntos cardinales, nuestros pasos carecerían de orientación. Y no es pretexto bastante para esa insensibilidad hacia las últimas cuestiones declarar que no se ha hallado manera de resolverlas. ¡Razón de más para sentir en la raíz de nuestro ser su presión y su herida! ¿A quién le ha quitado nunca el hambre saber que no podrá comer? Aun insolubles seguirán esas interrogaciones alzándose patéticas en la comba faz nocturna y haciéndonos sus guiños de estrella —las estrellas, según Heine, son inquietos pensamientos de oro que tiene la noche. El Norte y el Sur nos orientan, sin necesidad de ser ciudades asequibles, para las cuales quepa tomar un billete de ferrocarril.

Quiero decir con esto que no nos es dado renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos: queramos o no, de uno u otro rostro, se incorporan en nosotros. La «verdad científica» es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima, que se integra forzosamente en otra especie de verdad, última y completa, aunque inexacta, a la cual no habría inconveniente en llamar «mito». La verdad científica flota, pues, en mitología, y la ciencia misma, como totalidad, es un mito, el admirable mito europeo.

II

Una de estas cuestiones últimas, acaso la que mayor influjo posee sobre nuestro destino cotidiano, es la idea que tengamos de la vida. En el siglo XIX, que era de suyo y en todo propenso al utilitarismo,

se fraguó una interpretación utilitaria del fenómeno vital que ha llegado hasta nosotros y puede aún considerarse como el tópico vigente. Según ella, la actividad primaria de la vida consistiría en responder a exigencias ineludibles, en satisfacer necesidades imperiosas. Todas las manifestaciones vitales serían ejemplos de esa actividad —lo mismo las formas del animal que sus movimientos, lo mismo el espíritu del hombre que sus obras y acciones históricas. Una ceguera congénita hizo que los hombres de esa época tuvieran sólo ojos para los hechos que parecían, en efecto, presentar la vida como un fenómeno de utilidad y adaptación. Pero tanto la nueva biología como las recientes investigaciones históricas invalidan el usado mito y proponen una idea distinta de la vida, en que ésta nos aparece con más grácil gesto.

Según ella, todos los actos utilitarios y adaptativos, todo lo que es reacción a premiosas necesidades, son vida secundaria. La actividad original y primera de la vida es siempre espontánea, lujosa, de intención superflua, es libre expansión de una energía preexistente. No consiste en salir al paso de una necesidad, no es un movimiento forzado o tropismo, sino, más bien, la liberal ocurrencia, el imprevisible apetito. El darwinismo creía que la especie dotada de ojos se había producido, en un milenario proceso, merced a la necesidad o conveniencia de ver para luchar por la vida frente al medio. La nueva teoría de la mutación y su aliado el mendelismo nos demuestran, con un rigor antes desconocido en biología, que la verdad es, más bien, lo contrario. La especie con ojos aparece súbitamente, caprichosamente diríamos, y es ella la que modifica el medio vital creando su aspecto visible. No porque hace falta el ojo llega éste a formarse, sino al revés, porque aparece el ojo se le puede luego usar como instrumento útil. De esta manera, el repertorio de hábitos útiles que cada especie posee se ha formado mediante selección y aprovechamiento de innumerables actos inútiles que por exuberancia vital ha ido ejecutando el ser viviente.

Así, pues, podemos distribuir los fenómenos orgánicos —animales y humanos— en dos grandes formas de actividad: una actividad originaria, creadora, vital por excelencia —que es espontánea y desinteresada; otra actividad en que se aprovecha y mecaniza aquélla y que es de carácter utilitario. La utilidad no crea, no inventa, simplemente aprovecha y estabiliza lo que sin ella fue creado.

Dejando a un lado las formas orgánicas y atendiendo sólo a las acciones, la vida plena nos aparece siempre como un esfuerzo, pero este esfuerzo es de dos clases: el esfuerzo que hacemos por la simple

delectación de hacerlo, como dice Goethe: «Es el canto que canta la garganta, el paso más gentil para el que canta»; y el esfuerzo obligado a que una necesidad impuesta y no inventada o solicitada por nosotros nos apura y arrastra. Y como este esfuerzo obligado, en que estrictamente satisfacemos una necesidad, tiene su ejemplo máximo en lo que suele el hombre llamar trabajo, así aquella clase de esfuerzos superfluos encuentra su ejemplo más claro en el deporte.

Esto nos llevará a transmutar la inveterada jerarquía y considerar la actividad deportiva como la primaria y creadora, como la más elevada, seria e importante en la vida, y la actividad laboriosa como derivada de aquélla, como su mera decantación y precipitado. Es más, vida propiamente hablando es sólo la de cariz deportivo, lo otro es relativamente mecanización y mero funcionamiento. Lo vital es la formación del brazo y su repertorio de posibles movimientos; dado el brazo y sus posibilidades, su trayectoria en cada caso es cuestión simplemente mecánica. Asimismo, una vez hecho el ojo, las leyes de la óptica física se cumplen en la visión, pero con las leyes físicas no se hace un ojo. A Descartes, que sostenía la naturaleza mecánica de los cuerpos vivos, ya decía Cristina de Suecia que «ella no había visto nunca que su reloj diese a luz relojitos».

En modo alguno quiero decir con esto que la acción utilitaria no reobre a su vez, no inspire y dé pretexto a nuevas creaciones de la potencia deportiva; lo único que estrictamente quisiera insinuar es que, en todo proceso vital, lo primario, el punto de partida, es una energía de sentido superfluo y libérrimo, lo mismo en la vida corporal que en la vida histórica. Al hacer la historia de toda existencia viviente hallaremos siempre que la vida fue primero una pródiga invención de posibilidades y luego una selección entre ellas que se fijan y como solidifican en hábitos utilitarios. Bastaría con que cada cual hiciese resbalar la atención sobre el film de su vida para que viese cómo su destino individual ha consistido en la selección que las circunstancias afectivas han ido ejecutando entre sus posibilidades personales. El individuo que a lo largo de nuestra vida llegamos a ser es sólo uno de los varios o muchos que pudimos ser y que quedaron sin realizar como bajas lamentables de nuestro ejército interior. Por eso, importa mucho que penetremos en la existencia muy ricos en posibilidades, a fin de que luego la poda fatal que es el destino deje siempre en nosotros potencias invulneradas y robustas. Esta abundancia de posibilidades es el síntoma más característico de vida pujante, como el utilitarismo, el atenerse a lo

estrictamente necesario, al modo del enfermo que ahorra movimientos, es el síntoma de debilidad y de vida menguante.

Depende, pues, el acierto en la existencia de la riqueza de posibilidades con que avanzamos por ella. Cada golpe que en ella recibamos debe ser sólo un excitante para nuevos ensayos.

Perdóneseme, pero nunca puedo sesgar esta idea sin que venga a mi memoria, como símbolo de ella, la escena victoriosa que en los circos solían representar los clownes cuando mi generación andaba por su infancia. Salía el clown con su lívida faz enharinada, y colocándose en un lugar de la pista, sacaba de su faltriquera un pito, que se ponía a tocar. Al punto se presentaba el director de escena y le advertía que allí no se podía tocar. Sin inmutarse, el clown se colocaba en otro sitio y volvía a tocar, pero entonces el director llegaba irritado y el arrebataba el silbo melodioso. Tampoco se inmutaba el clown ante pareja desventura, antes bien, dejaba que el director se alejase y sumergiendo su mano en la insondable faltriquera extraía de ella otro pito y de él nuevas líneas melódicas. Pero el director inexorable volvía una vez más y una vez más le arrancaba el objeto armonioso. Mas el bolsillo del clown era un cósmico seno inagotable del cual salían unos tras otros nuevos instrumentos musicales, altisonantes y alegres, o dulces y melancólicos. La melodía triunfaba siempre sobre el veto del destino y llenaba el ámbito comunicando su victoriosa generosidad, su impetuosa invencible abundancia a todos los espectadores, que sentíamos creciente exaltación, como si un torrente de extraña energía emanase del silbo glorioso que impertérrito modulaba el clown, sentado en la barrera del circo. Luego he pensado que venía a ser este clown de los pitos una burlesca forma moderna del viejo Pan de las selvas que adoraban los griegos como símbolo de la vitalidad cósmica. ¡Sereno Pan capriforme, que en la tarde declinante tañe la zampoña divina y su mágico son suscita resonancias en todas las cosas; se estremece la fuente y la hoja, tiembla el astro y danzan los chivos rufos en la linde del bosque!

Pues bien, sin mayor solemnidad yo diría que la vida es cuestión de pitos. Lo más necesario es lo superfluo, el que se contente con responder estrictamente a la necesidad que sobreviene será arrollado por ella; la vida ha triunfado sobre el planeta gracias a que en vez de atenerse a la necesidad la ha inundado, la ha anegado en exuberantes posibilidades, permitiendo que el fracaso de una sirva de puente para la victoria de otra.

Por esto la palabra que más sabor de vida tiene para mí y una

de las más bonitas del diccionario es la palabra «incitación». Sólo en biología tiene este vocablo sentido. La física la ignora. En la física no es una cosa incitación para otra, sino sólo su causa. Ahora bien: la diferencia entre causa e incitación es que la causa produce sólo un efecto proporcionado a ella. La bola de billar que choca con otra transmite a ésta un impulso, en principio, igual al que ella llevaba: el efecto es en física igual a la causa. Mas cuando el aguijón de la espuela roza apenas el ijar del caballo pura sangre éste da una corveta magnífica, generosamente desproporcionada con el impulso de la espuela. La espuela no es causa, sino incitación. Al pura sangre le bastan mínimos pretextos para ser exuberantemente incitado, y en él responder a un impulso exterior es más bien dispararse. Las corvetas equinas son, en verdad, una de las imágenes más perfectas de la vida pujante y no menos la testa nerviosa, de ojo inquieto y venas trémulas del caballo de raza. Así debió ser aquel maravilloso animal que se llamó «Incitatus» y Calígula nombró senador romano.

¡Pobre la vida, falta de elásticos resortes que la hagan pronta al ensayo y al brinco! ¡Triste vida la que inerte deja pasar los instantes, sin exigir que las horas se acerquen vibrantes como espadas! ¡Da pena cuando uno piensa que le ha tocado vivir en una etapa de inercia española y recuerda los saltos de corcel o de tigre que en sus tiempos mejores fue la historia de España! ¿Dónde ha ido a parar aquella vitalidad? ¿Espera bajo la tierra vetusta alguna resurrección? Yo quiero creer que sí, y decidido, ya que no tengo otra cosa, a nutrirme con imágenes me formo la siguiente:

Es Córdoba una de las ciudades del mundo cuyo subsuelo es históricamente más rico. Bajo la humilde y quieta población actual descansan los restos de seis civilizaciones; romana, gótica, árabe, hebrea y española clásica y romántica. Cada una de ellas se puede resumir en un nombre máximo: Séneca, Alvaro, Averroes, Maimónides, Góngora y el duque de Rivas; ¡qué espléndido enjambre de incitaciones punzantes como espuelas o como abejas! Todo ese enorme tesoro de vitalidad ejemplar yace sepulto bajo la inercia instalada en la superficie. Diríase que Córdoba es un rosal que tiene al viento la sórdida raíz y da sus rosas bajo la tierra. Ello es que, en la calle de Claudio Marcelo, lo que hoy es Delegación de Policía y precisamente el lugar donde son conducidos los beodos y sometidos al rito arcaico del amoníaco, pertenecía hasta tiempo reciente, como patio, a una casa solar de que era dueña una linajuda dama. Hace algunos años, con motivo de no sé qué obras, trabajaban unos

obreros en el patio, cuando la piqueta de uno de ellos tropezó con un objeto resistente. Miraron con cuidado y vieron que era una pequeña oreja de un caballo de bronce. Cavaron un poco más y maravillados vieron que emergía de la tierra, y como que en ella florecía una espléndida testa equina y luego el comienzo de una figura ecuestre de romano estilo. Probablemente la estatua del propio Claudio Marcelo. Avisaron a la propietaria y ésta se informó de lo que podía costar la exhumación de la estatua ecuestre. La cuantía le pareció grande y entonces ordenó que fuese de nuevo cubierta por la tierra. Y aunque parezca increíble, allí sigue sepulto este español «Incitatus» con su fina cerviz de venas quebradas y sus belfos fáciles a la espuma. Y como los pescadores de Bretaña, al inclinarse en las tardes de calma sobre la borda de sus barcas, creen oír el rumor de campanas sumergidas que llega del fondo del mar, piensa uno si al poner el oído sobre la tierra no se entreoirá soterraño el relincho exasperado de este caballo de bronce.

Pero demos de lado a estas imágenes y prosigamos nuestro camino.

III

El instinto de coetaneidad.—Las clases de edad.—Asociaciones juveniles.—El rapto de mujeres extrañas, motivo inicial del Estado. El «club» antes que la familia y el Parlamento.—Origen del ascetismo.—La familia contra el Estado.

¡Los jóvenes!... Yo quisiera en algún día próximo hablar largamente sobre el admirable filón de secretos que descubrimos al intentar una psicología de la juventud. En general, es preciso atacar decididamente la gran cuestión de los estudios biológicos: niñez, juventud, madurez, ancianidad.

Permítaseme augurar para tiempo muy próximo la convergencia de la atención científica sobre este problema de las edades, común a todos los organismos —no sólo propio al animal, a la planta y al hombre. Spengler no ha hecho aquí, como en muchas otras cosas, más que levantar la caza a destiempo, sin madurez ni mesura. Pero —recuerde el lector mi pronóstico— antes de un lustro será uno de los grandes temas de la meditación intelectual el hecho trágico de

la «senescencia de las razas». Paralelamente, la biología se convencerá en estos años de que el secreto de la vida tiene que ser palpado saliendo de este hecho tan evidente como desatendido: la inevitabilidad de la muerte.

Mas ahora he de reducirme a destacar un rasgo solo, característico en la psicología juvenil.

Un pedagogo inglés dio el año pasado a la estampa cierto estudio sobre psicología de la infancia. Se había propuesto el autor ver si había manera de establecer épocas claramente distintas en el desarrollo de la vida infantil. A este propósito busca alguna actividad espiritual libre de influencias voluntarias y externas, para investigar las variaciones que año tras año en ella se producen. La encuentra en los sueños. Y analizando los sueños del niño advierte que se pueden distinguir tres etapas: en la primera el niño sueña que está jugando él sólo; en la segunda aparece en sus sueños un nuevo personaje, que es otro niño, pero este segundo niño no tiene otro papel que el de espectador; está allí para verle jugar. Tras ésta viene una última etapa, próxima a la pubertad, durante la cual irrumpe en el sueño del niño todo un grupo de muchachos que juegan con él y en cuyo enjambre inquietísimo queda sumida su individual persona.

Es, en efecto, una de las fuerzas decisivas en el alma del adolescente, que no hace sino aumentarse en la plena juventud, el apetito de convivir con otros muchachos de su edad. Se quiebra el aislamiento de la primera infancia y la personalidad del muchacho se derrama por completo en el grupo coetáneo. Ya no vive por sí ni para sí; no quiere y siente como individuo, sino que se halla absorbido por la personalidad anónima del grupo que piensa y siente en su lugar. De aquí que la adolescencia y la juventud sean la sazón de las amistades. Durante ellas el hombre, con la individualidad aun no formada, vive sumergido en el enjambre muchachil que vaga indiviso, inseparable, donde los vientos le empujan sobre el vergel de la existencia. Yo llamo a este apetito soberanamente sociable el instinto de coetaneidad.

En el último año, un niño de doce, que me es muy próximo, de alma limpísima, esbelta y fragante, se acercó un día a su madre y le dijo: «Mamá, mañana vamos de excursión todos los del colegio, chicos y chicas. Yo quiero que me arregles bien la chaqueta, que me des un pañuelo de seda para el bolsillo y cinco pesetas para bombones». Como el garzón suele ser de una bronca y descuidada varonía, sorprendió a la madre tan remilgada exigencia y le preguntó a qué venía todo aquello. El niño, habituado a verter por entero sus

secretos a la madre, pronunció entonces estas deliciosas palabras: «Mamá, sabes... es que nos gustan ya las chicas». No dijo: «me gustan ya las chicas». Lo delicioso de esta frase radica en el «nos». Porque, en efecto, a él individualmente no le gustaban ni le gustan todavía las chicas. Lo ocurrido era que súbitamente en el grupo escolar, como tal grupo, había brotado la curiosidad por la mujer, la vaga noción del atractivo femenino y, sobre todo, una primera sospecha de la gracia dinámica que posee el combate galante, requeridor y romántico del hombre con la esquivez de la mujer. El primer impulso de pubertad había aparecido en el grupo antes que en el individuo, y el gentil tropel de la clase se disponía, lleno de ilusión y unidad interior, como un equipo de fútbol, a dar el día próximo una primera y famosa batida al eterno femenino. Ni que decir tiene que en aquella jornada ilustre al hallarse el grupo de escolares frente a las niñas, irónicas y ariscas, quedó aquél paralizado y no se atrevió siquiera a manejar el dulce soborno de los bombones.

Ahora conviene recordar que, como otras veces he dicho (véase *El tema de nuestro tiempo)*, parece la historia humana avanzar según un doble ritmo: el ritmo de edades y el de sexos. Hay épocas en que se observa un predominio de la influencia juvenil y otras en que parece señorear el hombre maduro. De todas suertes, si investigamos qué forma de sociedad aparece inmediatamente después de la forma informe que hemos llamado «horda», nos encontramos con una sociedad dotada ya de un comienzo de organización. El principio de esta organización es sencillamente la edad. El cuerpo social ha aumentado en número de individuos y de horda se ha convertido en tribu. Pues bien, las tribus primitivas aparecen divididas en tres clases sociales: que no son, ciertamente, económicas, como preferiría la tesis socialista, sino la clase de los hombres maduros, la de los jóvenes y la de los viejos. No hay otras distinciones, y, por supuesto, no existe aún la familia. Tan no existe, que todos los pertenecientes a la clase joven se llaman entre sí hermanos y llaman padres a todos los de la clase de más edad.

Conste, pues, que la primera organización social no divide al grupo en familia, sino en lo que se ha llamado «clases de edad».

Sin embargo, de estas tres edades, la que predomina por su poder y autoridad, la que manda y decide no es la de los hombres maduros, sino la de los jóvenes. Es más; frecuentemente es ésta la única que existe, y mil datos, que no hay para qué acumular aquí, muestran, sin que de ello quepa duda alguna, que originariamente la única clase organizada fue la juvenil.

¿Qué ha acontecido en ese tránsito de la horda informe a la tribu organizada?

Las hordas vagaban años y años sin tropezarse unas con otras; el número de individuos de la especie humana era en todo el planeta muy reducido. Pero hubo evidentemente una época de enorme proliferación que densifica la población. Las hordas viven cerca unas de otras. Este aumento de población es síntoma de una mayor vitalidad en la especie, de un desarrollo y perfeccionamiento en sus facultades.

Y acaece que los muchachos de dos o tres hordas próximas, impulsados por ese instinto de sociabilidad coetánea, deciden juntarse, vivir en común. Claro es que no para permanecer inactivos: el joven es sociable, pero a la par es hazañoso, necesita acometer empresas. Indefectiblemente, entre ellos surge un temperamento, o más imaginativo, o más audaz, o más diestro, que propone la gran osadía. Sienten todos, sin que sepan por qué, un extraño y misterioso asco hacia las mujeres parientes consanguíneas con quienes viven en la horda, hacia las mujeres conocidas, y un apetito de imaginación hacia las mujeres otras, las desconocidas, las no vistas o sólo entrevistas.

Y entonces ha lugar una de las acciones más geniales de la historia humana, de que han irradiado más gigantescas consecuencias: deciden robar las mozas de hordas lejanas. Pero esto no es empresa suave: las hordas no toleran impunemente la sustracción de sus mujeres. Para robarlas hay que combatir, y nace la guerra como medio al servicio del amor. Pero la guerra suscita un jefe y requiere una disciplina: con la guerra que el amor inspiró surge la autoridad, la ley y la estructura social. Pero unidad de jefe y disciplina trae consigo, y, a la vez, fomenta la unidad de espíritu, la preocupación en común por todos los grandes problemas. Y, en efecto, en estas asociaciones de muchachos comienzan el culto a los poderes mágicos, las ceremonias y los ritos.

La vida en común inspira la idea de construir un albergue estable y capaz, que no sea la guarida transitoria o la simple pantalla contra el viento. Y así ocurre que la primera casa que el hombre edifica no es la casa de la familia aun inexistente, sino el casino de los jóvenes. En ella preparan sus expediciones, cumplen sus ritos; en ella se dedican al canto, a la bebida y al frenético banquete común. Es decir, que el «club» es, quiérase o no, más antiguo que el hogar doméstico, como el casino que la casa.

Está prohibido, so pena mortal, a los hombres maduros, muje-

res y niños entrar en el casino varonil, que, por sus formas subsecuentes, llaman los etnólogos la «casa de los solteros». Todo es en ella misterioso, secreto y tabú. Porque es un hecho sorprendente que estas primitivas asociaciones juveniles suelen tener el carácter de sociedades secretas, de férrea disciplina interna, donde se cultivan las destrezas vitales de la caza y la guerra con un severo entrenamiento. Es decir, que la asociación política originaria es la sociedad secreta y que si sirve para el placer y la bebida es, al propio tiempo, el lugar donde se ejercita el primer ascetismo religioso y atlético. Recuérdese que la más exacta traducción del vocablo ascetismo es «ejercicio de entrenamiento», y los monjes no han hecho sino tomarlo del vocabulario deportivo usado por los atletas griegos. «Askesis» era el régimen de vida del atleta, llena de ejercicios y privaciones. De donde resulta que el casino de los jóvenes, primera casa y primer «club» placentero, es también el primer cuartel y el primer convento.

Las divinidades son, como he indicado, divinidades de cazador: los animales, y su culto tiene carácter orgiástico y mágico. Se conquista la benevolencia del poder animal trascendente imitándole en su figura y en gestos rituales que se convierten en brincos y danzas frenéticas. Hay días solemnes en que el enjambre juvenil se cubre con máscaras hórridas, que fingen rostros de animal, y sale por los campos danzando en frenesí, dando al aire un trozo de madera que girando al extremo de una cuerda produce un sonido mágico, al oír el cual las mujeres y niños huyen porque les está vedado ver el fantástico tropel de danzarines que en fiesta embriagadora parten para una «razzia» en busca de mozas lejanas. El traje de guerra es el mismo que el traje de fiesta: la máscara. Y fiesta, caza y guerra permanecieron mucho tiempo indiferenciadas: por eso casi todas las danzas primitivas son la estilización de gestos venatorios o beligerantes.

Todo esto que acabo de decir un poco atropelladamente, porque otra cosa requeriría una extensión inoportuna, ha de entenderse que no es un conjunto de suposiciones mías. A estas horas, posiblemente, todo esto que digo está, en lo esencial, aconteciendo como lo digo en varios lugares de nuestro planeta.

Vemos, pues, que la primera sociedad humana, propiamente tal, es todo lo contrario que una reacción a necesidades impuestas. La primera sociedad es esta asociación de jóvenes para robar mujeres extrañas al grupo consanguíneo y dar cima a toda suerte de bárbaras hazañas. Más que a un Parlamento o Gobierno de severos magistrados, se parece a un Atlétic Club. Dígame el lector si es tan excesivo

como en un principio pudo parecerle proclamar el origen deportivo del Estado.

Lo que en épocas pulidas de decadencia y romanticismo va a ser el soñar con la princesa lejana, fue en giro tosco y primitivo el incitante para tan magníficas creaciones. En él se origina la exogamia; es decir, la ley primera matrimonial, que obliga a buscar esposa fuera de los consanguíneos. La importancia biológica que esto ha tenido para la especie humana no se oculta a nadie. Fue el robo, el rapto, el primer matrimonio, del que quedan residuos y huellas simbólicas en muchas formas posteriores de la ceremonia conyugal, y hasta el vocabulario amoroso que llama arrebato, es decir, rapto, al impetuoso empuje del sentimiento erótico.

IV

El Estado griego: file, fratría, hetairía.—La sopa negra *de Esparta.—El Estado romano: curia, salios, cónsules.—El Estado y el carnaval.*

Tenemos, pues, que el «club» de los jóvenes inicia en la Historia las cosas siguientes:

La exogamia.
La guerra.
La organización autoritaria.
La disciplina de entrenamiento o ascética.
La Ley.
La asociación cultural.
El festival de danzas enmascaradas o Carnaval.
La sociedad secreta.

Y todo ello, junto e indiferenciado, la génesis histórica e irracional del Estado. Una vez más encontramos que en todo origen se halla instalada la gracia y no la utilidad.

Pero no es dudoso que esta época, en que predominó sin trabas ni freno la gresca juvenil, fue tiempo duro y cruel. Era preciso que el resto de la masa social procurase su defensa frente a las asociaciones bélicas y políticas de los mozos. Entonces se organiza frente a ella la asociación de los viejos: el Senado. Viven éstos con las mujeres y los niños, de los que no son o no se saben maridos ni padres. La mujer busca la protección de sus hermanos y hermanos de su ma-

dre, y se hace centro de un grupo social opuesto al «club» de varones; es la primera familia, la familia matriarcal, de origen, en efecto, reactivo, defensivo y opuesto al Estado. El principio de coetaneidad forcejea desde entonces en la historia con el principio de consanguinidad. Cuando triunfa el uno se deprime el otro y viceversa.

Contentémonos con este somero esquema, que basta a mi propósito de presentar en el origen del Estado un ejemplo de la fecundidad creadora residente en la potencia deportiva. No ha sido el obrero, ni el intelectual, ni el sacerdote, propiamente dicho, ni el comerciante quien inicia el gran proceso político; ha sido la juventud, preocupada de feminidad y resuelta al combate; ha sido el amador, el guerrero y el deportista.

Yo hubiera querido ahora decir algo sobre ese ímpetu amoroso, que tan sorprendente fertilidad histórica nos ha revelado. Tal vez encontrásemos en el amor el prototipo de la vitalidad primaria, el ejemplo mayor de deportismo biológico. Pero sería hacer interminable este ensayo, y necesito todavía dirigir la atención del lector hacia épocas menos primitivas y más conocidas de él que esa hora de albor y madrugada, donde hasta ahora le he retenido.

Conviene, en efecto, mostrar la fecundidad que esta sorprendente iluminación, con que hemos sido favorecidos en la zona etnográfica, tiene para aclarar muchos problemas, hasta ahora indóciles, de los tiempos plenamente históricos. Lo cierto es que dondequiera que presenciamos la incorporación verdaderamente originaria de un organismo político, dondequiera que entrevemos el nacimiento de un Estado hallamos la presencia del «club» juvenil, que danza y combate.

Es curioso advertir que los historiadores de Grecia y Roma no saben qué hacerse con el estrato más profundo, más arcaico de instituciones que encuentran en las ciudades helénicas y latinas. Por lo que hace a Grecia, estas instituciones se llaman «file», «fratría», «hetairía». Los helenistas entienden el sentido de estas palabras, pero no entendían hasta hace poco qué cosas eran las así designadas. «File» significa tribu, pero no como unidad de consanguíneos, sino como cuerpo organizado de guerreros. «Fratría» significa hermandad, y «hetairía», compañía. Antes de que exista la *polis*, la ciudad con su Constitución, el pueblo griego se hallaba estructurado en esas otras formas. Ahora bien; la «fratría» o hermandad, que tiene entre los arios asiáticos su correspondencia en la «sabha», no es más que la clase de edad de los jóvenes, organizada en asociación de fiesta y guerra. No se olvide que, como he dicho, primitivamente los jóvenes llaman padres a todos los hombres de la clase más provecta, y se

llaman entre sí hermanos. En cuanto a «hetairía», o compañía, claramente indica su nombre el principio asociativo de sociedad secreta, que reúne en torno a un jefe a los varones mozos. Es exactamente lo mismo que los germanos llamaron «Gefolgschaft»; es decir, los que siguen a uno lealmente, los «secuaces». En nuestro vocabulario militar perdura este sentido originario en la palabra «compañía».

La gente ática era demasiado inteligente, y la agudeza mental es una sublime inquietud y como una neurastenia maravillosa, que deshace fácilmente el organismo. Por eso en Atenas todo lo tradicional se borró pronto, y el cuerpo social entra, desde luego, en un proceso de reformas utópicas, que acaban por aniquilarlo. Por esta razón quedan en el Ática tan escasos residuos de la organización primitiva.

Esparta, por el contrario, piensa menos y vive más reciamente. Allí encontramos las «fratrías» en pleno vigor, bajo la especie de organización militar. Los guerreros viven juntos y aparte de sus familias; la solidaridad de su asociación cultural y bélica se simboliza en las famosas cenas, donde se tomaba la «sopa negra», que era un manjar ritual. Y no es extraño que aquí sea donde se localiza el mito del robo de Helena, que era primero una divinidad lunar y luego una mujer extranjera. El que quiera comparar lo que se sabe de la vida militar lacedemonia con cualquiera asociación de jóvenes de las existentes aún en los pueblos llamados salvajes, los Masai del Africa oriental, por ejemplo, se sorprenderá de la identidad.

Si un exceso de agudeza e inquietud intelectual —forzoso es reconocerlo, porque la historia nos lo demuestra reiteradamente— descompone, como un álcali, el Estado, llega éste a su mayor solidez y perduración cuando un pueblo moderadamente inteligente posee cierto extraño y nativo don de mando. Este fue el caso de Roma, como hoy lo es de Inglaterra. Y, notable semejanza, ambos son pueblos que se caracterizan por su maniática conservación del pasado.

Así se explica que habiendo Roma aparecido sobre el área histórica más tarde que Grecia, conserve muchos más restos de arcaísmo. Ello es que en el subsuelo de la estructura política romana hallamos residuos vetustísimos de sus instituciones primitivas —tan vetustos, que los arqueólogos romanos más antiguos no las comprendían ya. Estas instituciones se conservaron siempre en Roma como instituciones religiosas, pero no porque lo fueran propia y exclusivamente, sino porque, según es sabido, toda institución arcaica que ha perdido la actualidad de sus otras intervenciones tiende a conservarse como fenómeno religioso. Todo lo vetusto que ya no se entiende se carga de

electricidad mística y se hace religioso. No en balde supervivencia y superstición son sinónimos.

Así acaece que la división más antigua del Estado romano es la curia, y que a la hora en que vemos aquél bajo una plena luz de historia, las curias no son ya más que asociaciones de piedad patriótica, en que se rinde culto a las divinidades tutelares de la ciudad. El nombre mismo *curia* no se sabía, ni lo supieron los romanos, de dónde procedía. Los filólogos contemporáneos se han dado de cabezadas para averiguar cuál era su etimología. Poníase en relación con *Cures* y *Quirites* —los hombres de la lanza—, pero no se lograba confirmar tal origen. Al punto veremos que una nueva etimología, sobremanera palpable, recibe inesperada iluminación merced a esta doctrina sobre el origen del Estado.

Junto a las curias, las más antiguas instituciones romanas son los colegios y sodalidades o compañías de sacerdotes. No he de hablar de los colegios de pontífices y augures, aunque tienen mucho que ver con la tesis aquí sustentada. Prefiero referirme sólo a una sociedad que, por el arcaísmo de su vestimenta ceremonial, de sus ejercicios rituales y de sus cantos, suscitaba ya en el romano del siglo II antes de J. C. una impresión mixta de respeto y comicidad. Se trata de la corporación de los sacerdotes llamados *Salii*. Como casi todas las instituciones primarias de Roma, poseía una estructura dual, formada por dos cuerpos, de doce miembros cada uno. Estaba consagrada al culto de Marte, el dios latino, que simboliza a un tiempo la guerra, la agricultura y el pastoreo. En ciertas fechas, sobre todo en la de Marte, celebraban los salios sus procesiones, en las cuales danzaban una primitiva danza bélica. De aquí su nombre: *Salii* —de *salire*—, saltar, danzar. El jefe de cada uno de los cuerpos, que danzaba delante del resto como de un coro, se llamaba *prae-sul*, el que baila delante —porque el tema *sul* es el mismo tema *sal*—, de saltar. De aquí *ex-sul*, el desterrado, el exilado; es decir, el que ha saltado más allá de la frontera; de aquí *ín-sul-a*, el peñón que ha saltado en el mar (1). Vestían un traje que ya parecía grotesco, pero que era ni más ni menos que el antiquísimo indumento de guerra —el traje usado por los patricios hasta el siglo VII antes de J. C.—, y portaban unos grandes escudos de forma desusada. En Roma se veneraban estos escudos por lo mismo que se había perdido la noción de su origen. Eran conservados en una «mansión» llamada *curia saliorum*. Cicerón refiere que habiéndose una vez incendiado esta curia o

(1) Así Mommsen. Véase el primer tomo de su historia.

casa de los salios, se halló en ella el báculo real de Rómulo. Trátase de la conexión de esta sociedad con la fundación del Estado romano. El canto o *carmen saliare* era un himno a Marte, bajo nombres y con vocablos tan antiguos, que nadie en Roma los entendía ya. En su curia celebraban, a costa del Estado, cenas rituales tan opíparas, que era usado llamar a toda gran comilona *coena saliorum*.

Como se advierte, encontramos en esta sociedad de los danzadores guerreros todos los síntomas del primitivo «club» juvenil. Y lo hallamos todo ello unido a la fundación de la sociedad, es decir, del Estado romano. Sus procesiones eran el centro de un gran festival urbano, que tomaba cariz orgiástico, del mismo sesgo que la fiesta de las *lupercales*, que es, en parte, la raíz de nuestro Carnaval. La *lupercal* es la fiesta de la *loba*, «totem» urbano de Roma. En ella, unos ciudadanos se disfrazaban con pieles de lobo, mientras otros, vestidos de pastores, los perseguían, usando unos y otros de cardos, con que azuzaban a los transeúntes. Esta fiesta de pastores que dan caza al lobo enemigo se conserva, en forma semejante, en muchas asociaciones varoniles de Africa y Melanesia.

Pero lo importante es advertir que cuando Roma destrona sus reyes, que eran etruscos y significaban la dominación extranjera, los romanos quieren retornar a sus instituciones primitivas y se organizan en república. Al frente de ésta, como máximos magistrados y suprema representación del Estado, aparecen entonces súbitamente, sin que se sepa de dónde procedía ni la esencia ni el nombre, dos cónsules. ¿Qué son estos cónsules? Los gramáticos disputan mucho todavía sobre la etimología de este vocablo, pero entre las varias propuestas hay una, preconizada, entre otros, por Mommsen, que pone en relación este vocablo con *exul*, con *insula*, con *prae-sul*. Viene ésta, con perfecto ajuste, a terminar el arco de los orígenes políticos de Roma. Porque, según ella, *consules* significa los que danzan juntos, es decir, los dos *prae-sules* o jefes de los jóvenes guerreros y danzarines, que convivían en la asociación varonil (1). Su casa y solidaridad se llamó curia. Pues bien, la más reciente explicación de esta palabra no es otra que *curia-coviria*, es decir, co-varonía, reunión de hombres jóvenes. Nos es, por tanto, evidente que bajo la especie decaída de la corporación salia hallamos la supervivencia de los primitivos «clubs» juveniles, fundadores del Estado romano. Y, para

(1) En modo alguno doy como firme esta etimología. Hoy, en rigor, es preferida otra más gris e históricamente menos verosímil, aunque fonéticamente superior.

colmo de convergencias sugestivas, recordamos que se enlaza con la instauración de la ciudad la leyenda del rapto de las sabinas como una de las primeras hazañas realizadas por Rómulo y sus compañeros. Nuestra interpretación permite reconocer en esta leyenda un hecho bien general y notorio, característico de un estadio en la evolución social. En los ritos matrimoniales de Roma perduró la huella del rapto originario, ya que, como es sabido, la esposa, al ingresar en la casa de su marido, no lo hacía por su pie, sino que éste la tomaba en vilo, a fin de que no pisase el dintel, simbolizando así que había sido arrebatada.

Pero el tema sería inagotable. Quede aquí, por ahora, este esquemático dibujo sobre el origen deportivo y festival del Estado (1).

1924 (2).

---

(1) Para los que persigan con interés estas cuestiones añado aquí, lacónicamente, una ecuación que muestra entre los germanos el mismo origen del Estado. Los sostenes del Estado son los *ricos homes*. *Rico* es el poderoso —el *Recke* (Sigfrido y, en general, los nobles de la épica son *Recken)* jayán o mozo aguerrido. Su poderío es *Reich*, y adonde su poderío alcanza, *Reichland*. Conste, pues, que *rico* no significa poseedor de cuantías económicas. El *rico-home* no era rico porque fuese «propietario de los instrumentos de la producción», sino, al revés, era dueño de tesoros porque era *rico*, valiente, aguerrido.

(2) [En una nota del libro *En torno a Galileo* (colección «El Arquero», 2.ª edición, Madrid, 1959) escribe Ortega: «Del instituto de coetaneidad hablo ya en un estudio que primero titulé "El Estado, la juventud y el Carnaval", publicado luego en un tomo de *El Espectador* con el título "El origen deportivo del Estado"». Por otra parte, en noviembre de 1924 dio Ortega en la Residencia de Estudiantes madrileña dos conferencias: «I. El sentido deportivo de la vitalidad» y «II. El Estado, la juventud y el Carnaval».]

EL SILENCIO, GRAN BRAHMÁN

I

Los discípulos preguntaron una vez al sabio maestro de la India cuál era el gran brahmán; es decir, la mayor sabiduría. El maestro no respondió. Creyendo los discípulos que estaba distraído, reiteraron la pregunta. Pero el maestro calló también. Otra vez y otra insistieron los discípulos, sin obtener mejor respuesta. Cuando se hubieron cansado de preguntar, el maestro abrió la boca y dijo: «¿Por qué habéis repetido tantas veces vuestra pregunta, si a la primera os respondí? Sabed que la mayor sabiduría es el silencio».

En sánscrito, la arista de la paradoja es más afilada, porque *brahmán* significa, al mismo tiempo que sabiduría, fórmula, enunciado, expresión, algo parejo al *Logos* de la gente griega. Y, como siempre acontece, esto, que en labios del indio fue enorme paradoja, honda punzada en la mente, que la hace estremecerse de súbita claridad, es hoy un tópico. «El más sabio hablar es el callar», dice la vieja del pueblo, sin saber bien lo que dice. Por inevitable necesidad dialéctica todo gran descubrimiento acaba convirtiéndose en lugar común, y entonces pierde su verdad. La mera repetición lo invalida. El pensamiento vivo, consciente de su propio sentido, se hace giro mecánico, por el cual la mente se desliza inerte y sin intuición. El desdén al tópico no proviene de un injustificado culto a la originalidad, ni implica por fuerza *snobismo*, sino que está bien fundado en la advertencia de que es la negación del pensamiento; mejor aún: su suplantación.

Pero no vamos a hablar ahora de esto. Ni siquiera vamos a enfrontarnos con la sentencia del indio para averiguar si, en efecto, el conocimiento supremo es inefable. Eternamente se dividirán los

hombres en dos grupos: los que ven en la inefabilidad un mal síntoma y hasta una objeción contra la verdad de un pensamiento —se llamarán a sí mismos «clásicos»—, y los que reconocerán en la mudez el cariz de todo lo sublime —y se llamarán «románticos». Lo más probable es que ni unos ni otros tengan razón. Ser o no inefable es indiferente a la calidad de un conocimiento, puesto que comparte la suerte de indecible lo más elevado con lo más humilde. Ni Dios ni el color de este papel pueden ser descritos con palabras. La inefabilidad es una línea fortuita que marca los límites de la coincidencia entre el pensamiento y el lenguaje. Esta línea deja fuera tal vez los grandes picachos de la intelección; pero también elimina trozos mentales de ínfimo valor.

Más interesante que este género de inefabilidad es otro. Cuando el indio calla, porque su saber no puede expresarse con palabras, no calla en rigor. Callar es dejar de decir lo que se puede decir. Este es el silencio fecundo —no mera ausencia de vocablos, sino acallamiento de ellos, el retenerlos, silenciarlos. Muchas veces en la vida ejercitamos según el propio albedrío este activo silencio. Por tal o cual motivo empírico o caprichoso dejamos de decir lo que podíamos muy bien decir. Tampoco en tales casos tiene gran interés teórico nuestra taciturnidad.

Pero hay una sabiduría, sobremanera importante, que por su misma condición está condenada al silenciamiento. La existencia de esa sabiduría y de su forzosa mudez es una averiguación que propiamente se hace sólo en cierta altura de la vida. Claro está: se trata de un saber sobre la vida humana, la de nuestros prójimos y la nuestra. No es un conocimiento puramente genérico, como lo son, en uno u otro sentido, todos los científicos (incluso los históricos), sino un concreto saber de éste y el otro y el otro individuo, que puede enriquecerse con reflexiones generales, pero que en su base es individualísimo. Sí; es de usted, amigo mío, de quien yo sé muchas cosas —no hechos de su vida, sino de *lo que* usted es, de su ser individual. Y de usted también, amiga mía, señora gentil, sé tanto, que podríamos hablar mucho, mucho tiempo sin agotarlo. Y conste que en todo esto que yo sé de usted no hay nada que me haya sido contado por nadie. El que sabe de los demás sólo o principalmente lo que le cuentan —en el mejor caso, los actos externos de la persona—, no sabe nada de ellos. Amiga mía, yo sé de usted incomparablemente más. Sé precisamente casi todo lo que no se puede contar. Esta es la cuestión a que me refiero. Para definir mi sabiduría de usted no encuentro otra calificación que la necesidad

de silenciarla. Es una cantidad de saber que se mide por la cantidad de mutismo a que obliga. Y si yo fuese más perspicaz y supiese todavía más de usted, más hermético tendría que ser mi silencio.

Repito que sería trivializar el tema suponer que esa sabiduría tácita versa sobre acciones del prójimo que vulgarmente se consideran vituperables, y, por tanto, propagarlas implicaría perjuicio social para él. No, señora mía, no; si usted y yo sobreviviésemos al resto de la sociedad y en soledad dual conversásemos sobre el planeta desierto, yo tendría que callar mi conocimiento de usted, so pena de causarle grave daño, y de retroceso hacérmelo a mí, porque nuestra amistad se rompería. No es dado a nadie quebrantar el esoterismo de este género de sabiduría, porque el silencio hecho sobre ella es viejo de todos los siglos humanos, y no estamos preparados para su ácido relente. Sería menester educar poco a poco las generaciones siguientes si se quiere llegar —y yo creo que se ha de llegar— a aventar esta hermética ciencia que los unos tenemos de los otros y todos ocultamos.

Este conocimiento del prójimo se produce muy lentamente, día a día. Va precipitándose en finísimas capas, como un polvo impalpable, sobre nuestro fondo. La lentitud de esta adquisición hace que no reparemos en él conforme lo vamos adquiriendo. Es preciso que se haya acumulado en gran cantidad, que las finas capas superpuestas formen un estrato de grueso espesor, para que un día, muy adelante en la vida, sintamos de pronto su peso. Entonces volvemos la vista a ese tesoro subterráneo, tan imprevisto, y su propia y súbita riqueza nos angustia más bien que nos complace. Porque ¿cómo expresarlo? Se trata de conocimientos individualísimos cuyo enunciado implicaría innúmeras palabras. Aunque sólo fuese por esta razón, nos aniquila el simple proyecto de comunicarlo. Nos sobrecoge una fatiga anticipada..., y preferimos callar. De cuando en cuando, ahogados por la propia abundancia de saber humano, comenzaríamos a comunicarlo —hablando con el mejor amigo, de quien menos malas inteligencias y confusiones tememos; pero en seguida vuelve a dominarnos la fatiga, y reingresamos en nuestro silencio.

Entre tanto ha seguido amontonándose nuevo saber, sin que el antiguo fuese ventilado; aumenta la riqueza, y con ella la razón del silencio. Además, la falta de exteriorización hace que esté la mayor parte de él informulado; por tanto, sin las claras aristas que la palabra impone a la idea. No trabajamos sobre su materia, espontáneamente recibida; no la ordenamos y sistematizamos. Sólo de

cuando en cuando, indeliberadamente, espumamos alguna generalización —sobre el modo de ser de *ciertos* hombres, de *ciertas* mujeres. La psicología práctica que existe en la sociedad procede toda ella de estos mínimos y vagos escapes, sobrevenidos al azar.

Pero hay otra causa más grave y esencial que produce el silenciamiento automático de esta sabiduría. Es evidente que para que este conocimiento de lo individual humano se inicie es preciso que los prójimos posean cierto grado de individualización y que la inteligencia se haya refinado hasta el punto de percibir lo individual. Ni lo uno ni lo otro acontece en los pueblos salvajes, donde el ser humano apenas ha comenzado a diferenciarse; antes bien, vive de una personalidad mostrenca, «standardizado». Las condiciones para que este saber comience sólo se dan con la civilización. Pero ésta, precisamente por serlo, va impidiendo la ingenua emisión de nuestros juicios sobre el prójimo; nos enseña e induce a no herirnos los unos a los otros, a tabuizar nuestras impresiones, a reprimir, en suma, la opinión minuciosa que de los demás tenemos. De esta suerte, el mismo clima social que la hace posible la condena automáticamente a represión, a lo que un freudiano llamaría «censura».

Y, en efecto, nuestro saber de lo humano hinche y perhinche una enorme porción de nuestro espíritu, que mantenemos bajo censura tácita, sin ventilación, que arrastramos melancólicamente, tesoro secreto sobre el cual una y otra vez inclinamos resignados la cabeza, renunciando a ostentarlo. «¡Más vale no hablar!», solemos decir cuando nos ahoga la garganta el borbotón de cosas difíciles de decir, imposibles de decir, que tendríamos ahora, ahora mismo, que decir al amigo, a la amiga.

II

La censura que automáticamente ejercemos sobre nuestra mejor sabiduría, sobre nuestro saber del prójimo, le impide llegar a su perfección. La imposibilidad de comunicarlo hace que al recibir una «impresión» del prójimo no nos esforcemos en formularla. Queda así tosca e impoluta. La expresión verbal, aunque sólo sea la *endofasia*, o hablar interno, precisa y purifica todo saber primario e inexpreso. Sobre todo, es condición para que pueda ser luego sometido a las grandes elaboraciones, sin las cuales no alcanza ningún saber su plenitud. La principal entre estas elaboraciones es la sistematiza-

ción. Calcúlese a qué punto llegaría nuestro conocimiento del prójimo si no nos contentásemos con esas «impresiones» que de él recibimos, sino que, reobrando sobre ellas, las investigásemos con orden, continuidad y método. Toda esta perfección de nuestra sabiduría «humana» queda fallida por la censura que sobre ella practicamos.

Pero más todavía. Imagínese lo que sería aún la física si cada físico, desde siempre, hubiese callado sus observaciones, de suerte que no tuviese cada cual más ciencia que la obtenida por su propio y solitario esfuerzo. Esta física de Robinsón no habría nunca pasado de lo elemental. La ciencia necesita la colaboración, en que lo sabido por uno se acumula a lo descubierto por otro. La vista de cada investigador es limitada: cada cual posee un ángulo visual diferente, que excluye otros modos de ver, y, por tanto, le ciega para ciertas facetas de los hechos. Sólo la integración de muchos puntos de vista enfocados sobre un mismo tema arrancan a éste su plena fecundidad. Si nuestro conocimiento del prójimo fuese comunicado y sobre él pudiesen operar otras inteligencias —en suma: si cupiese hacer de él un cultivo colectivo, una cultura—, y no viviese reducido a una producción espontánea y balbuciente, ¿cuál sería nuestra ciencia del hombre a estas fechas? En vez de representar la palabra «antropología» la disciplina tosca y ridícula que hoy significa, sería a estas alturas el nombre del saber más plenario y maduro de todos. Como Galileo pudo en su hora anunciar la «nuova scienza» que era la física —típica de la Edad Moderna—, cabría anunciar la antropología como la «nuova scienza», el ejemplar y más rigoroso saber del tiempo futuro.

No es esto desconocer que el silencio hasta ahora observado tenga su justificación. Recuérdese que se trata de un conocimiento de los individuos como tales. En las épocas durante las cuales el hombre iba conquistando su individuación, en que nace la individualidad, no era conveniente perturbar su delicada fermentación. Todo nace en la oscuridad y en el misterio. Es ilusorio pensar que la génesis comienza con la luz sobre ella. Lo último que sobre algo se hace es la luz. Es la obra del sábado. Tan cierto resulta que todo nacimiento es misterioso y mudo, que el saber mismo, mientras nace, no habla. De aquí que en la etapa inicial de las ciencias parezcan éstas un tesoro secreto que es forzoso callar. Todo conocimiento vive una primera época de esoterismo: es un misterio. Es *tabú*. En la misma Grecia, tan genialmente indiscreta y decidora, que en el *Logos* ha divinizado el *Decir*, la matemática y la filosofía —pitagóricos, Platón, Aristóteles— comienzan como sabidurías herméticas.

Hacia el fin de su vida toma Platón el estilete y escribe la famosa «Carta séptima» para protestar contra el rumor según el cual hubiera él años antes revelado al tirano Dionisio sus ideas sobre los máximos principios de la Naturaleza. Y la prueba de que esto no era cierto consiste en mostrar que sabidurías tales no pueden ser dichas por uno a otro, sino que permanecen en el secreto de cada cual. Lo más que cabe es disponerse juntos, por medio de rigorosas discusiones, a recibir la definitiva iluminación. El verdadero saber es el arcano que guarda en su seno una minoría de hombres selectos. (341 E.) «Al menos, de mi mano no existe ni existirá jamás una obra sobre asuntos tales».

El saber germinante se reviste siempre de misterio, hasta el punto de que, viceversa, donde topamos gestos y signos misteriosos sospechamos generosamente la ocultación de algún gran saber. De aquí que durante veintiséis siglos se haya atribuido a Egipto la mayor sapiencia, no más que por ser su escritura la más misteriosa.

Pero si el saber recién nacido exige este abrigo de la hermetización y este amparo del silencio, no pasa lo mismo cuando se hace adulto. Al contrario: hay una hora en la evolución de un conocimiento en que éste tiende al grito, necesita la expansión y la comunicación. Es que ha llegado a ser «ciencia». La ciencia se pasa la vida voceando su incesante «¡Eureka!». No puede, no sabe, no quiere contenerse.

Parejamente, cabe pensar que los hombres se han habituado ya lo bastante a ser individuos para que la comunicación del saber sobre el prójimo pueda sin daño comenzar.

Da pena evaluar la cuantía inmensa de conocimientos sobre sus próximos y contemporáneos que las generaciones últimas se han llevado inexpresos a la tumba. Sobre todo, los hombres que han mostrado en las ciencias un talento tan agudo, ¡qué admirables noticias podrían habernos dejado sobre su alrededor humano, sobre las personas con quienes vivieron, las mujeres a quienes amaron, los contrincantes con quienes combatieron! Cuando uno sopesa el volumen de saber que posee sobre las gentes que han intervenido en su vida, aterra la pérdida del que debieron atesorar esas egregias figuras. Pues una vez reconocido que, más o menos, todos nos sabemos los unos a los otros, claro es que conviene reconocer en este orden, como en los demás, la jerarquía entre los mejores y los peor dotados. Es más: sorprende, antes que otra cosa, la torpeza, la imprecisión que la mayor parte de la gente revela en su visión del prójimo. Sobre todo en los países españoles —de raza o de habla— esta tosquedad es superlativa.

(Podría aventurarse el porqué de esta relativa ineptitud y ceguera). La penetración del prójimo es, como la inteligencia, una facultad que en rudimento poseen todos los hombres, pero que en grado excelente constituye un talento específico sólo a algunos otorgado.

Pero sea una u otra la porción de este saber que nos haya sido concedida, da pena llevársela muda a la sepultura, da pena no dejarla para los demás y para siempre «dicha». Al fin y al cabo, es el conocimiento sobre lo que nos fue más próximo, es nuestra sabiduría sobre la vida concreta, la ciencia vital por excelencia. Año tras año hemos ido atesorando ese botín en que espumábamos la riqueza de la vida pasajera. Escribíamos libros sobre unas u otras cosas, sobre los astros o sobre los aztecas. Y, en cambio, silenciamos esa donación cognoscitiva que la vida, al irla viviendo, nos ha hecho. Yo encuentro que es poco generoso no devolver esa vida a la vida. Por eso pienso que todo hombre capaz de meditación debiera añadir a sus libros profesionales otro que comunicase su saber vital.

Esta liberación de nuestra sabiduría reprimida traería grandes ventajas. He aquí una de ellas. El conocimiento que tenemos del prójimo incluye el conocimiento que tenemos de la idea que él se ha formado de nosotros. Sí, amigo mío; yo puedo decirle a usted, no sólo cómo es usted por dentro, sino también cómo me ve usted a mí, cuál es la proyección o refracción que en el medio de su alma da mi persona. Sabemos según qué leyes nuestra figura se deforma en los demás. Mi definición de usted, difícilmente le parecerá a usted acertada; pero si le descubro la idea que de mí tiene se sorprenderá usted como tomado *in flagranti*. Entonces caerá usted en la cuenta de que, en efecto, somos transparentes los unos a los otros. Y ésta es una averiguación de que yo espero mucho como medio educativo del hombre. Porque la mayor parte de nuestros defectos se nutre de que la persona se cree inasequible en el secreto de su intimidad, se presume opaca y usa de su cuerpo como de un disfraz para ocultar su interior, su auténtico ser. ¡Como si esto fuera posible! ¡Cuántas veces diríamos al prójimo!: «¿Por qué hace usted este vano gesto de vanidad, si yo estoy viendo que es de vanidad, que usted no está convencido de ser un genio, sino, al revés, me hace usted un gesto de genio para que yo me convenza de que lo es usted y luego yo transmita a usted mi convencimiento?» ¡Por ejemplo, el autor de cualquier «contribución científica» me asegura que su obra ha causado profunda emoción en el extranjero! ¿Por qué el pobre hombre no advierte cómo yo veo perfectamente que él no cree lo que dice, y que

me lo dice para que yo lo crea y, al creerlo yo, se lo diga a él, e intentar de este modo creerse lo que yo le digo?

Todas las estulticias y torpezas que casi todas las gentes padecen, y que se alimentan de la supuesta intransparencia de la persona, acabarían de una vez para siempre. La mayor parte de los errores que cometemos se originan en la ignorancia de cuál es nuestro puesto en la estimación pública. De hecho sabemos siempre muy bien cuál nos corresponde: la conciencia no falla nunca con su voz subterránea. Pero creemos que los demás no lo saben y que podemos engañarles fingiendo tener un puesto más elevado que el oportuno. Y como los demás no nos dicen nada, juzgamos que aceptan la valoración que de nosotros mismos hemos decretado.

Es grave este silencio que guardamos. Yo pienso que es la causa del hecho, no por ser normal menos extraño, de que conforme avanzamos en la vida nos hallamos más lejos unos de otros, más abismáticamente distantes, hasta un doloroso aislamiento. Nos va aislando del prójimo lo que de él sabemos y callamos. Cuanto más sabemos, más callamos y más nos aislamos. Se acumulan entre nosotros cordilleras de silencio. En cambio, los jóvenes viven más próximos los unos a los otros, porque aún no tienen opinión los unos sobre los otros. Un acercamiento al viejo amigo de la mocedad sólo es posible si entre nosotros tiene lugar una «explicación». Y la explicación se reduce a aventar una mínima parte de lo que cada cual sabe del otro.

O ¿sería un mal, un daño grave e irreparable para la humanidad proclamar la transparencia de los demás y probársela? No sé, no sé; el futuro dirá. Pero, de todas suertes, es para mí evidente que se vale en la medida del peso de saber concreto que se tenga, en proporción de lo que tenemos que callar. Debe hacernos meditar el hecho de que Dios sea tan silencioso. ¡Qué bien guarda su secreto! Tal vez es tan dramáticamente mudo porque sabe demasiado sobre nuestro interior y una sola palabra reveladora de lo que piensa de nosotros nos aniquilaría. Certísimo es, por otra parte, que no hay otra manera de acercarse a él sino como al amigo —mediante una «explicación». Esta consiste en decirse cada cual a sí mismo algo de lo que Dios le diría, pero correcto, calla; confesándonos la verdad sobre nosotros mismos. Símbolo de esto es la confesión, y no sorprende que las «Confesiones» de San Agustín no sean otra cosa que la guía de su itinerario hasta Dios.

Por el pronto, tendrá que proseguir el gran brahmán en el silencio. Cuando hoy lo dejamos vagamente entrever —nuestra opinión

sobre el amigo o la amiga— parece tan insólito, que se entiende como hostilidad y se malentiende.

Mas, poco a poco, lentamente, ¿por qué no iniciar esta nueva cultura, esta novísima «scienza»? Lo primero sería meditar sobre qué forma de expresión fuera la más adecuada: ¿El diálogo? ¿Las *Memorias?* O, por ventura, ¿la novela? ¿Existirá acaso en el mundo la novela como lenguaje que necesitaba madurar en la escuela del arte para poder ser un día la primera forma expresiva del gran brahmán?

INTIMIDADES

LA PAMPA... PROMESAS

Hay en mi obra bastantes estudios de paisaje. He sentido los campos apasionadamente, he vivido absorto ante ellos, sumido en su textura de gran tapiz botánico y telúrico; he amado, he sufrido en ellos. A la verdad, sólo se ven bien los paisajes cuando han sido fondo y escenario para el dramatismo de nuestro corazón. Conforme avanza éste por la vida lleva consigo a la rastra todo el repertorio de sus antiguos paisajes esenciales como un empresario de teatro viaja con sus decoraciones y bastidores.

En mis estudios de paisaje he intentado algo nuevo sin lograrlo tal vez. No me he contentado con describirlo, sino que me he propuesto hacer un análisis de su estructura —por decirlo así—, su anatomía y su fisiología. Porque los paisajes son organismos. No sólo hay en ellos cosas, sino que estas cosas son sus órganos y ejercen funciones intransferibles.

Sin embargo, hacía mucho tiempo que no me entregaba a ningún paisaje nuevo. La vida, en su madurez, si es leal consigo misma, si siente el pudor de la propia riqueza acumulada —madurez es vida atesorada como la uva en otoño es toda ya dulzor de muchos soles— suele ser muy exigente y no se entrega a cualquier belleza transeúnte, sino que se reserva para darse no más a lo sutil. Por eso es la mujer de treinta años la mejor: ya no ama a cualquiera, sino que elige. Yo no creo que haya auténtico amor si no hay elección. Pero la elección es cosa mucho menos frecuente de lo que se supone: no consiste en preferir a un ser entre muchos que pueden ser amados. Con esta pseudoelección se contenta casi todo el mundo, y, sin embargo, de ella sólo puede

nacer un pseudo-amor. La verdadera elección consiste en no ser capaz de amar más que a determinado ser —es el amor inalienable. En él llega el erotismo a su máxima potencia de delicia y de fatalidad. El rango del amor no se mide por su violencia, por los extremos a que nos lleva, por su fuerza mecánica de pasión, *sino por esa virtual calidad de la irremediable elección.*

Al notar la menor frecuencia y mayor dificultad de nuestras reacciones sentimentales presumimos que la vida, usando de nuestro corazón, comienza a embotarlo. Pero al día siguiente de pensar esto, súbita, ineludible, llega la ráfaga que nos arrebata como jamás lo habíamos sido. La vida, cuando sigue alerta, no embota, sino que refina y sutiliza. Por eso nos hace pasar indemnes ante tantos paisajes...

Pero Buenos Aires, por bien o por mal, pone en carne viva, desuella nuestra persona, la hiperestesia, y ahora, en el tren, camino de Mendoza, sólo conmigo mismo, he sentido en mí, incontrastable, la invasión de la Pampa, mi nuevo paisaje tras largos años de insensibilidad.

Con sorpresa he advertido que en esta ciudad tan áspera que se llama Buenos Aires o en sus informes alrededores se estremecía una raíz de mí mismo, ignorada por mí, de la cual no crece ni ha crecido nunca mi vida real, sino que es como una ideal raíz de que brotase no sé bien qué posible vida criolla, no vivida, claro está, por mí. Nuestras sensaciones en el país extraño son de muy diversa índole. Unas superficiales, cutáneas, de azar, a veces cómicas. (Por ejemplo: he tardado mucho en averiguar por qué las calles de Buenos Aires a prima noche me hacen pensar en Kant con incongruente frecuencia. Por fin, he sorprendido la sencilla explicación. A esa hora los vendedores de periódicos pregonan: «¡Crítica! ¡La Razón!», *y en la asociación, calamburescamente, surge inevitable el título de la obra de Kant). Pero otras veces la resonancia íntima es profunda, esencial, va a herir zonas intactas de nuestro ser, moviliza inercias, dispara potencias que, sin saberlo, transportábamos. Así, yo no he vivido la vida criolla, pero la siento como un muñón. Cuando un día escriba mis* Memorias *procuraré hacerlo según creo que es debido. Las* Memorias *o su sustituto la novela en que contamos nuestra vida, se proponen, en definitiva, salvar ésta, evitar su absoluta volatilización. Quisiéramos, agradecidos, devolver a la vida lo que ella nos ha dado, o le hemos arrancado, devolverlo después de meditarlo y alquitararlo. Por eso el lema de mis* Memorias *y novelas futuras será éste:* ¡Neblí, neblí, suelta tu presa! *Pues bien, no me parece justo que salvemos sólo la vida que de hecho hemos vivido. Todos tenemos la conciencia de que conforme nos íbamos realizando en la existencia caían a diestra y siniestra, decimadas por el destino, otras vidas que igualmente podríamos haber vivido. La fatalidad ha seleccionado de nuestras posibles trayectorias una y ha eliminado las demás. Mis* Memorias *contarán también, junto a mi vida efectiva, las que*

pude vivir, vidas desnucadas antes de nacer, pobres existencias que para siempre quedaron exangües sin ser cumplidas, espectros errabundos que son nuestro múltiple ser fracasado. No se trata de abstractas posibilidades, sino que cada ser humano lleva en torno al núcleo de su existencia efectiva un elenco concreto, individualísimo de otras posibles vidas, suyas y sólo suyas. Y solamente destacándolo sobre el fondo de esas biografías espectrales aparece claro y rigoroso el perfil fatal, estricto de nuestro destino. Así yo contaré mi posible y nonnata vida criolla. Que yo sepa no ha dicho nunca un europeo en qué consiste el peculiar sabor *que para él tiene la posibilidad de criollismo. Y, sin embargo, tal vez ahí, en ese* sabor *se esconde el secreto de la existencia actual americana. Pero quede para otra vez el ensayarlo.*

* * *

Cada cosa, para ser bien vista, nos impone una distancia determinada y muchas otras condiciones. Si queremos ver una catedral a la distancia a que vemos bien un ladrillo, acercándolo al ojo, percibiremos sólo los poros de una de sus piedras. La Pampa no puede ser vista sin ser vivida. No basta el aparato ocular con su función abstracta de ver. Todo el ser tiene que servir de órgano y colaborar en la percepción de este paisaje, que parece sin forma porque la tiene sutil. Como yo no lo he vivido no puedo decir que lo he visto y lo subsecuente va dicho como a ciegas.

La Pampa, en cuanto paisaje, posee una estructura anómala. Todo paisaje tiene primero y último término. Del discanto entre ambos resulta su música. Pero lo normal es que el primer término lo sea en verdad, quiero decir que nuestra mirada se fije primero en lo que nos es más próximo. En una región de pequeños valles, como Asturias, atendemos primero a los objetos inmediatos —la casa, el hórreo, la vaca— que adquieren una calidad monumental. Sólo después, y sin insistencia, nuestra mirada percibe el confuso fondo, el seno del valle, el flanco de la colina, la vaga cima del cerro. De este modo, el último término representa su propio papel de personaje secundario, de marco. Lo mismo acontece en un paisaje más abierto, como el de Francia, donde las cosas a nuestra vera atraen la atención visual, retienen primero la mirada, nos interesan. *Cuando las hemos cobrado en la visión como buenas piezas, la mirada avanza, poco a poco, en dirección a lo lejano. En este sentido digo que, normalmente, el paisaje vive de su primer término. Mas la Pampa vive de su confín. En ella lo próximo es pura área geométrica, es simplemente* tierra, mies, *algo abstracto, sin fisonomía singular, igual acá que allá. No hay razón alguna para fijarse en este sitio más que en aquél o en otro cualquiera: el cobertizo, la vivienda parecen hechos para despegar la mirada, para que no se los vea. Esta indiferencia del primer tér-*

mino, del lugar donde estamos y próximo a nuestros pies, empuja sin más la mirada hasta el último término, porque el ojo busca algo *interesante que ver y en la Pampa no hay nada particular, singular que interese.*

De este modo, la vista, sin llegar a fijarse en nada, es despedida hasta los confines del curvo horizonte. En estos confines, allá lejos, están los boscajes —y allí la tierra se envaguece, abre sus poros, pierde peso, se vaporiza, se nubifica, se aproxima al cielo y recibe por contaminación las capacidades de plasticidad y alusión que hay en la nube—, en esa nube que el dedo eléctrico de Hamlet mostraba a Polonio y parecía un perfil de doncella o tal vez una comadreja.

En el confín, la Pampa entreabre su cuerpo y sus venas para que toda la inverosimilitud adscrita a lo aéreo y celestial sea absorbida por la tierra geométrica, abstracta y como vacía, del primer término. El paisaje bebe allí cielo, se abreva y embriaga de irrealidad, y por eso el horizonte pampero vacila como borracho, flota, ondula, vibra como los bordes de una bandera al viento, y no está fijo en la tierra, no radica en una localización rígida, a tantos kilómetros o a cuantos.

Esos boscajes de la lejanía pueden ser todo: ciudades, castillos de placer, sotos, islas a la deriva —son materia blanda seducida por toda posible forma, son metáfora universal. Son la constante y omnímoda promesa. *El hombre está en su primer término* —pero vive con los ojos puestos en el horizonte. *Allí se le cargan de la embriaguez que hay allí —y entonces los retrae hacia su inmediato contorno.* La Pampa se mira comenzando por su fin, *por su órgano de promesas, vago oleaje de imaginación donde la inverosimilitud forma su espumoso rompiente que el primer término, tiritando de su propia miseria, de no ser sino atroz y vacía realidad, afanoso absorbe.*

Acaso lo esencial de la vida argentina es eso —ser promesa. Tiene el don de poblarnos el espíritu con promesas, reverbera en esperanzas como un campo de mica en reflejos innumerables. El que llega a esta costa ve ante todo lo de después *—la fortuna si es* homo oeconomicus, *el amor logrado si es sentimental, la* situación *si es ambicioso. La Pampa promete, promete, promete... Hace desde el horizonte inagotables ademanes de abundancia y concesión. Todo vive aquí de lejanías —y desde lejanías. Casi nadie está donde está, sino por delante de sí mismo, muy adelante en el horizonte de sí mismo y desde* allí *gobierna y ejecuta su vida de* aquí, *la real, presente y efectiva. La forma de existencia del argentino es lo que yo llamaría el* futurismo concreto de cada cual. *No es el futurismo genérico de un ideal común, de una utopía colectiva, sino que cada cual vive* desde sus ilusiones *como si ellas fuesen ya la realidad (1). Las ruedas de los molinitos mecánicos*

(1) Luego se verá cómo en esas ilusiones de cada cual van inclusos ingredientes colectivos.

que, como innumerables coleópteros, se alzan en la Pampa prometen todas y aspiran a ser cada una la auténtica rueda de la fortuna.

—El tren prosigue también su marcha al confín. Por el camino va una tropilla *envuelta en su polvareda que es como su atmósfera y avanza con ella —lo mismo que en Homero el Dios camina embozado en la nube. El sol occidente gasta sus últimos rayos en orificar ese polvillo y proporciona a la móvil escena un cariz mitológico.*

Pero esas promesas de la Pampa tan generosas, tan espontáneas, muchas veces no se cumplen. Entonces quedan hombre y paisaje atónitos, reducidos al vacío geométrico, a la monotonía de su primer término —y no saben cómo vivir tras aquella amputación de las lontananzas, de las promesas en que había puesto los labios y le hacían respirar. Las derrotas en América deben ser más atroces que en ninguna parte. Queda el hombre de pronto mutilado, en seco, sin explicaciones, sin cuidados para la herida. Un viraje de la suerte le corta toda comunicación con la inverosimilitud en que posaba.

Otra fuente de promesas en este panorama es el continuo viaje de los pájaros y de los cielos migratorios. Todo es un ir hacia más allá, un aspirar, un anunciar que algo va a ser. La Pampa se extenúa en gestos promisores. Ella no está en su material consistencia, sino en sus incesantes alusiones.

Es un área pura y vacía, como hecha para que en ella borde la promesa sus dinámicas caligrafías— el vuelo rectilíneo de un ave, el perfil indeciso de un boscaje, o allá, en las postrimerías del cuadro, el ojal de una laguna donde un pedazo de cielo se ha caído.

En rigor, el alma criolla está llena de promesas heridas, sufre radicalmente de un divino descontento —ya lo dije en 1916—, siente dolor en miembros que le faltan y que, sin embargo, no ha tenido nunca. Frente a la Tierra Prometida es la Pampa la tierra promisora. Si yo pudiese asomarme al alma de cualquier viejo criollo creo que sorprendería su secreta impresión de que se le ha ido la vida toda en vano por el arco de la esperanza, es decir, de que se le ha ido sin haber pasado. *No se trata de la sensación universal que a nadie ha faltado del fracaso mayor o menor que arrastra su vida. La cosa es más delicada. Para que nuestra vida fracase es menester que asistamos a su fractura, por tanto que la estemos viviendo. Pero si se me entiende con fino oído, yo diría que el criollo no asiste a su vida efectiva, sino que se la ha pasado fuera de sí, instalado en la otra, en la vida prometida. Por eso, cuando al llegar la vejez mira atrás, no encuentra su vida, que no ha pasado por él, a la que no ha atendido y halla sólo la huella dolorida y romántica de una existencia que no existió. Encuentra, pues, en rigor, el vacío, el hueco de su propia vida.*

Como no podía menos, esta impresión de habernos sido escamoteado nuestro propio ser surge en todos los humanos. Si no fuese un ingrediente esencial

de toda vida, no podría calificar la del argentino. Los diferentes modos de existir se diferencian, a la postre, sólo en la proporción diversa de elementos siempre los mismos. Quiero decir, pues, que en el argentino predomina, como acaso en ningún otro tipo de hombre, esa sensación de una vida evaporada sin que se advierta.

Me interesaría sobremanera que algún filólogo escrutase en la literatura argentina y, en general, criolla para averiguar si en ella aparece con frecuencia o intensidad peculiares el tema de la fugacidad de la vida. Sobre todo habría que estudiar en cada autor su producción de la madurez y ancianidad.

Porque ese atributo de fugacidad que el hombre ha descubierto en la vida procede de nuestra falta de atención al presente. Si asistiésemos atentos a cada instante de nuestra carrera mundanal no nos parecería huidiza, sino que habría corrido al mismo paso que nosotros. Lo malo es que desatendemos a menudo las horas semovientes y cuando nos ocurre buscarlas hallamos que han pasado ya. Y como hacemos esta averiguación en un instante, es la consecuencia que para nosotros todas aquellas horas han pasado, efectivamente, en un solo instante.

La vida no camina con paso igual en todos los hombres. El buen burgués *de alma quieta, poco imaginativo, a quien nada suele llamar fuera de su circunstancia presente, goza de una vida más lenta que el temperamento ingrávido, a quien el soplo de las promesas arranca sin cesar del minuto actual y lo lanza hacia un futuro imaginario.*

* * *

Este intento de definir la estructura del paisaje pampero tiene muchas probabilidades de ser erróneo. No es fácil que un extraño acierte con los secretos de un terruño. Estos secretos se absorben con las raíces del ser y exigen, por tanto, radicación. Es ello tan evidente que sorprende un poco la frecuencia con que los indígenas se extrañan o se irritan cuando un viajero, al hablar de su tierra o de su alma, padece error. ¿No es esto lo más natural? Hay plena incongruencia en esperar de un extranjero la verdad sobre nosotros mismos. Lo más probable es que ésta brote en una mente autóctona, saturada por dentro y por fuera del hecho que se analiza. El acierto suele surgir de la saturación intuitiva.

Me atrevería a sostener que la manera de colaborar un extraño en el conocimiento de nuestro país es precisamente por medio de sus errores. No siendo probable que ponga la flecha en el blanco sino, en el mejor caso, que forme opiniones desdibujadas, sin perspectiva ni buen coyuntamiento, debemos aprovechar esta misma monstruosidad. Si se quiere una expresión paradójica hela aquí: la verdad del viajero es su error. ¿Por qué se ha producido en él

este determinado error y no otro? ¿Por qué ha desdibujado la realidad en tal dirección y no en tal otra? A poco interesante que sea el alma del extraño por fuerza debe interesarnos la línea de su error. En su alma nuestra tierra y nuestro modo de ser étnico han producido un precipitado distinto del que otra tierra y otra raza engendraron. Inclinémonos con la lupa sobre ese polvillo mental, seguros de que en el error del viajero encontraremos siempre, más acusado que en nuestra propia experiencia, un pedazo de la auténtica verdad.

Pero aun como viajero yo hablo ahora por vez primera *sobre estos modos criollos de la humanidad con especial temor. Pues es la verdad que casi ni viajero he sido. Y aun elevo esto a una potencia superlativa. ¿Es posible, prácticamente posible, ser viajero en la Argentina? ¿Se ha caído en la cuenta de que en ese país, donde hay posibilidad abierta para las clases más diversas de hombres, el único prácticamente imposible es, tal vez, el viajero?*

Viajar no es ir a la Argentina como emigrante, ni para concluir un negocio, ni a dar unas conferencias. Todo esto es ir a hacer y a pasar, no es ir a ver y a estar. A mi juicio, esto último es la esencia del viaje. Justamente las dos cosas —ver y estar— que no es fácil o que es imposible practicar en nuestra patria, a la cual nos hallamos demasiado adheridos para lograr la distancia que requiere la visión y, donde los asuntos privados y públicos, el tráfago activo en que desde siempre nos hallamos insertos, nos impiden vivir estáticamente, en actitud receptiva y quieta. La celeridad de los medios de tránsito hace olvidar que lo propio del viaje no es la movilización y el correr tierras, sino la demora que en cada una se hace. Como pasa siempre al llevar una cosa hasta su forma extrema, se la anula. Cook ha acabado con el verdadero viaje, y el turismo *lo ha vaciado, quedándose sólo con el pellejo, conservando de tan jugosa aventura externa e íntima como es el viajar su porción abstracta y material: el paso ante las cosas.*

Sin embargo, no hay apenas región del mundo donde no puedan encontrarse en cualquier momento gentes que se hallan allí no más que por estar, por ver, por practicar la exquisita absorción de un contorno. La Argentina es una de las pocas excepciones que existen, y si se atiende al tamaño de su territorio y a la importancia de su desarrollo actual es, sin duda, la más sorprendente. Con muy pocas probabilidades de error puede asegurarse que a la hora en que el lector de Buenos Aires lea estas páginas, no hay en toda la República un solo viajero, dando al término su rigoroso sentido. A lo sumo habrá alguna bandada de ocas turistas.

Sirve sólo para ocultar lo interesante del fenómeno apresurarse en aducir sus causas más obvias: la enorme distancia de Europa, la carestía del viaje, etcétera. ¡Cómo si la India o China estuviesen a la mano y su visita fuese gratuita! Lo interesante no son por esta vez las causas, sino, al revés, las

consecuencias del hecho. Una es que por falta de auténticos viajeros no se ha ejecutado aún el más ligero intento de definir el alma argentina. Se habla mucho de este país, se habla demasiado —es éste ya un problema curioso: la desproporción entre lo que aún es la Argentina y el ruido que produce en el mundo—, se habla casi siempre mal. Se enumeran sus defectos, se llega a hacer del argentino un símbolo de humanidad deficiente, pero insistiendo tanto en las faltas, en lo que el argentino no es, nadie se ha ocupado en descubrirnos lo que es. (La peor manera de ser viajero es pasar por una nación para escribir sobre ella. Esta premeditación nos impide absorber sus principales secretos).

Otra consecuencia acarreada por la falta de viajeros, es que el argentino no sabría recibirlos: de tal modo está habituado a su ausencia. La persona que al llegar a Buenos Aires dijese que no iba a nada determinado, sino simplemente a vivir, lo pasaría muy mal. Casi nadie la creería, en torno suyo crecería universal suspicacia, y por el delito de no ir a nada se le imputarían los más inconfesables propósitos. De modo que se puede ir a la Argentina para todo, con tal que no sea para nada.

Esto que, a primera vista, no tiene importancia, es, a mi juicio, un síntoma muy grave, y que permite sorprender, como por una brecha, no pocos arcanos ingredientes de aquella existencia. ¿Cómo se puede entender que a un hombre sorprenda que otro se proponga simplemente vivir? Sólo de una manera: si el que se sorprende, él mismo no vive. Y, en efecto, una de las cosas menos frecuentes en la Argentina es hallar alguien que tenga puesta su vida primariamente a vivirla y sólo secundariamente a esta o la otra meta parcial dentro de la vida. De esta peculiaridad, que enunciada así tiene un aspecto abstruso, se derivan no pocos rasgos del alma argentina, por lo menos los que más extrañan al transeúnte europeo.

EL HOMBRE A LA DEFENSIVA

No creo que exista sino una manera radical de juzgar con justicia, es decir, con plena comprensión una cosa, y es ésta: destruirla imaginariamente y luego intentar reconstruirla en la idea. Ejemplo: el europeo que va a la Argentina y encuentra lo que ésta ya es, parte de esto que ve y busca lo que le falta. De esta suerte sólo cabe descubrir los defectos y manquedades de una nación, y es el método más seguro para ver el mundo lleno de agujeros, fracturas y ausencias. No agradece el viajero lo que los argentinos han logrado hacer hasta ahora, en vista de que aún les falta mucho para dar por fabricado un pueblo adulto y echarlo a andar por la historia. Pero si en vez de partir de la Argentina actual, se la aniquila in mente *y se encuentra uno con la Pampa inicial y los vagos tropeles de la indiada y los pequeños núcleos de colonizadores españoles y se piensa que en poco más de un siglo, con esos materiales ha podido*

edificarse la nación que hoy hallamos, nos parecerá la historia argentina una performance *maravillosa. La verdad es que la Argentina actual* no debía *existir, quiero decir, que las meras fuerzas de mecánica histórica que la han favorecido no bastan para explicar su existencia. No basta una ancha tierra fértil para que un pueblo se organice, sobre que en la tierra argentina la fertilidad está negativamente compensada por no pocos defectos geográficos. Si sólo esas fuerzas mecánicas hubiesen actuado, el más natural producto habría sido una pululación de Estados independientes y ariscos entre los Andes y el Plata o, a lo sumo, una federación como Australia, bajo cuya unidad oficial perdura la más agria hostilidad entre los Estados particulares. Porque más, mucho más que todos los adelantos económicos, urbanos, etc., de la Argentina, sorprende el grado de madurez a que ha llegado allí la idea del Estado.*

Recuerdo que la advertencia de esto fue la impresión más inesperada y fuerte que de la vida pública argentina recibí en mi primer viaje, y que el reciente no ha hecho sino confirmar. Yo presumía hallar un Estado aún blando, vago, de aristas poco acusadas y apenas diferenciado del gran protoplasma social. Encontré un Estado rígido, ceñudo, con grave empaque, separado por completo de la espontaneidad social, vuelto frente a ella, con rebosante autoridad sobre individuos y grupos particulares. A veces en Buenos Aires me acordaba de Berlín, porque veía por dondequiera asomar el perfil jurídico y de gendarme de las instituciones públicas (1). No quiero decir con esto que la Administración sea ejemplar; tal vez son en ella frecuentes los desmanes, aunque mucho menos de lo que se podía presumir. La Administración es la periferia del Estado, la zona por donde toca con la espontaneidad social, y por muy enérgico que aquél sea, los hechos administrativos corresponden al nivel de la sociedad más que al del Estado.

Para mí es cosa clara que entre la realidad social argentina y su idea del Estado hay un curioso desequilibrio y como anacronismo. Esta va muy por delante de aquélla, y pareja incoincidencia acusa en conjunto muchas cosas buenas y malas, plausibles y peligrosas.

En el Estado la nación se mira a sí misma, o, dicho en otra forma, lo que el Estado sea en una nación, simboliza la idea que esa nación tiene de sí misma. En este punto no hay inconveniente en aceptar la tesis de Hegel,

---

(1) Buen ejemplo de lo relativas que son las peculiaridades de los pueblos es este del Estado alemán. Siempre parecieron los alemanes la nación menos dotada de sentido estatal, hasta el punto de que en los últimos decenios sus historiadores del derecho han tenido que hacer grandes esfuerzos para demostrar que durante la Edad Media no careció por completo el alemán de la idea del Poder Público. Sin embargo, en los últimos ochenta años ningún pueblo de Europa ha sido más estatista que el alemán.

previa extirpación de sus raíces metafísicas. El Estado es la reflexividad nacional.

El anormal adelanto del Estado argentino revela la magnífica idea que el pueblo argentino tiene de sí mismo. Y como se trata de una nación incipiente, esta idea no es una memoria de antiguas hazañas cumplidas, sino más bien una voluntad y un proyecto. Pues bien, el pueblo argentino se proyecta a sí mismo en alto módulo.

No es que en la vida se hagan proyectos, sino que toda vida es en su raíz proyecto, sobre todo si se galvaniza el pleno sentido balístico que reside en la etimología de esta palabra. Nuestra vida es algo que va lanzado por el ámbito de la existencia, es un proyectil, sólo que este proyectil es a la vez quien tiene que elegir su blanco. Nuestra vida va puesta por nosotros a una u otra meta. La elección de blanco no será totalmente libre; las circunstancias limitan el margen de nuestro albedrío. Pero ha sido una tenaz ceguera de los ideólogos atender sólo a esta limitación de la libertad vital y no advertir que también está limitada la fatalidad, que nunca nos determina completamente, sino que en todo instante y situación no sólo podemos, sino que inexorablemente tenemos que elegir lo que vamos a hacer.

Por esta razón nada califica más auténticamente a cada una de las personas que conocemos como la altura de la meta hacia la cual proyecta su vida. La mayor parte rehuye el proyectar, lo cual no es menos proyección. Van a la deriva, sin rumbo propio: han elegido no tener destino aparte y prefieren diluirse en las corrientes colectivas. Otros ponen su vida a metas de escasa altura y no podrá esperarse de ellos sino cosas terre à terre. *Pero algunos disparan hacia lo alto su existencia, y esto disciplina automáticamente todos sus actos y ennoblece hasta su régimen cotidiano. El hombre superior no lo es tanto por sus dotes como por sus aspiraciones si por aspiraciones se entiende el efectivo esfuerzo de ascensión y no el creer que se ha llegado.*

Parejamente una nación puede estar puesta a una existencia chabacana o proyectarse hacia el cenit.

El pueblo argentino no se contenta con ser una nación entre otras: quiere un destino peraltado, exige de sí mismo un futuro soberbio, no le sabría una historia sin triunfo y está resuelto a mandar. Lo logrará o no, pero es sobremanera interesante asistir al disparo sobre el tiempo histórico de un pueblo con vocación imperial.

¿De dónde ha venido a la Argentina esta magnánima voluntad? ¿Ha actuado en ella desde sus primeros pasos, o ha surgido en una revuelta de su camino histórico? No conozco suficientemente el pasado de esta República para intentar contestarme a mí mismo estas preguntas. Lo que sí creo es que esa alta idea de sí propio anidada en este pueblo es la causa mayor de su progreso y no la fertilidad de su tierra ni ningún otro factor económico. La

aspiración hacia lo alto es una fuerza de succión que moviliza todo lo inferior y automáticamente produce su perfeccionamiento.

Pero la altanería de los proyectos tiene algunos inconvenientes. Cuanto más elevado sea el módulo de vida a que nos pongamos, mayor distancia habrá entre el proyecto —lo que queremos ser— y la situación real —lo que aún somos—. Mientras llevemos clara la partida doble que es toda vida —proyecto y situación— sólo ventajas rinde la magnanimidad. Pero si de puro mirar el proyecto de nosotros mismos olvidamos que aún no lo hemos cumplido, acabaremos por creernos ya en perfección. Y lo peor de esto no es el error que significa, sino que impide nuestro efectivo progreso, ya que no hay manera más cierta de no mejorar que creerse óptimo. La idea magnífica que de nuestro posible ser tenemos, solidificándose sobre nosotros, nos hermetiza para recibir nutrimento del contorno y para dejar salir fuera en actos, ensayos, efusiones, nuestra intimidad que se está haciendo. Además, anula todas las germinaciones originales de nuestra espontaneidad creadora que, broncas e irracionales como toda creación, no coinciden con aquella pulida idea, tal vez la niegan, pero que, a la postre, desarrolladas, la enriquecerían.

¿No acontece algo de esto en la nación argentina? ¿El excesivo adelanto de su idea estatal, no coarta muchas iniciativas de perfil menos correcto jurídicamente, de aspecto más caótico, pero que aún necesita este pueblo novel para su íntimo crecimiento? Esto nos llevaría a hacer una pregunta que ha de entenderse cum grano salis: *¿no hay demasiado orden en la Argentina? Lo que ya se ha logrado allí, ¿se habría logrado si ese rigoroso orden estatal hubiera preexistido?*

No es oportuno desarrollar ahora estas preguntas, ya que, como se verá, voy de paso hacia otro tema. Pero no extrañe excesivamente que si es uso entre los que hablan de la Argentina señalar lo que le falta, comience yo por subrayar lo que le sobra, y en lo que podía parecer una ventaja absoluta vea yo un posible defecto y un verosímil peligro. La razón es ésta:

Uno de los caracteres más salientes del pasado siglo fue su entusiasmo por el Estado. Por eso, hizo de la política el centro de su preocupación. Se consiguió de esta manera formar los Estados más perfectos que han existido en todo el ámbito histórico. Mas por lo mismo, de ellos viene el más grave riesgo que hoy amenaza a la civilización. Cuando el Estado llega a cierto grado de desarrollo, es una máquina tan formidable, tan eficiente y ejecutiva, tan fácil de manejar, que es muy difícil resistir a la tentación de usarla siempre que se tropieza con algún problema colectivo y siempre que la porción dominante de ciudadanos desea que las cosas pasen de este o el otro modo. Con sólo tocar el resorte del Poder Público, el gigantesco artefacto autoritario pone en movimiento su fabuloso cuerpo mecánico, ortopédicamente ajustado a la sociedad y obtiene, sin posible oposición, el resultado apetecido.

La masa se encanta al ver su Estado, que la representa, funcionando arrolladoramente, triturando sin esfuerzo mayor toda voluntad indócil que pretenda enfrontársele.

Desgraciadamente, la falta mayor de nuestro tiempo es la ignorancia de la historia. Nunca, desde el siglo XVI, el hombre medio ha sabido menos del pasado. Ahora bien, adjunta a sus desventajas, la superioridad de una civilización vieja es la experiencia histórica acumulada que le permitiría evitar las fatales e ingenuas caídas de otros tiempos y otros pueblos. Conforme un ciclo histórico avanza, los problemas de convivencia humana son más complejos y delicados: sólo una refinada conciencia histórica permite solventarlos. Pero si se encuentra con problemas muy difíciles y su mente, por haber perdido la memoria, vuelve a la niñez, no hay verosimilitud de buen éxito. Los errores mortales de otras épocas volverán indefectiblemente a cometerse.

Esto acontece hoy en Europa y, por reflejo, en todo el mundo. Se ha olvidado, o no se ha querido aprender, que no hay nada más peligroso para una nación o conjunto de ellas, que pasar la raya en la intervención y autoritarismo del Estado. Cualesquiera sean las últimas causas de la ruina del Imperio romano y de la civilización grecorromana, es indubitable que la más inmediata consistió en el aplastamiento de la espontaneidad social por un Estado desproporcionadamente perfecto. El Estado romano aniquiló, secó hasta la raíz la vida de aquel mundo espléndido. Hoy se intenta recaer en el mismo mortal tratamiento de los problemas nacionales. Se les busca la solución por el camino más corto, que es arrojar sobre y contra ellos el Estado, dejar que éste absorba todo el aire respirable y aplaste individuos y grupos. Si esta tendencia no es vencida pronto, el Estado notará que no puede vivir de sí, que no es él mismo vida, sino máquina creada por la vitalidad colectiva; por ello, menesterosa de ésta para conservarse, lubrificarse y funcionar. Bolchevismo y fascismo son dos ejemplos de esta solución elemental y anacrónica —dos ejemplos de primitivismo político que irrumpe en una civilización donde los problemas son de madurez y de alta matemática.

Al fabricarse esa sublime idea de sí misma, ¿no se ha dejado influir la Argentina por esa valoración hipertrófica del Estado, que transitoriamente padecen las naciones europeas?

Pero, repito, no es éste el asunto que ahora me interesa. Ese curioso desequilibrio entre la realidad social de la república con nombre de metal precioso, y la idea de sí misma que su Estado expresa, me sirve de instrumento para penetrar en el alma individual del hombre argentino.

Conste—del hombre. Ahora no hablo de la mujer argentina, a quien en otro tiempo dediqué una exaltada canción. Es preciso que comencemos a corregir un inveterado error que se comete cuando se habla de la psicología

de una nación. Se dice: el francés o el alemán o el español, es así o de este otro modo. *Pero ¿de quién se habla? ¿Del varón o de la mujer? ¿Por qué cerrarse a la evidencia de que en cada país los dos sexos se diferencian mucho más de lo que corresponde a su diferencia sexual? Quiero decir, que un francés no es sólo distinto de una francesa, como un hombre en general lo es de una mujer en general, sino como pudieran diferenciarse entre sí dos hombres o dos mujeres. Es muy frecuente inclusive la contraposición entre el carácter masculino y el femenino, dentro de una nación, en las zonas del alma relativamente epicenas. Si se olvida esto, no se puede llegar a comprender el alma de un pueblo que resulta de la colaboración de dos almas distintas. Y como todo compuesto, sólo se entiende cuando se aislan sus elementos y se los analiza por separado. Uno de los datos primeros de la historia es que en la civilización sumeria primitiva se usaban dos idiomas* —emeku y emesal—: *uno era el* lenguaje de los hombres *y el otro* el lenguaje de las mujeres. *Pues bien, cualesquiera que sea la gramática, aun bajo su identidad aparente, perdura esta doble sexuación del lenguaje. Contra lo que pudiera creerse, no es muy frecuente en la historia que hombres y mujeres de una nación se entiendan bien. Lo general es que sufran unos de otros por cierta fatal incongruencia que tiene causas profundas, a veces enigmáticas, otras veces clarísimas. Entre estas últimas hay una que es inconcebible no ver apuntada en historiadores y psicólogos de los pueblos; el distinto nivel de evolución que casi siempre hay entre el hombre y la mujer de un mismo país. Hay épocas en que el hombre se adelanta hasta maneras sutiles de existencia que la mujer contemporánea es incapaz de sentir: así en los siglos V y IV de Atenas. Otras veces es la mujer quien va en vanguardia: comparado con ella el hombre de su tiempo y raza parece tosco, elemental, a medio hacer. Así en los germanos de Tácito y en los romanos durante la realeza y comienzos de la república.*

Eludamos cautelosamente diagnosticar con respecto a la Argentina cuál sea su ecuación actual entre el ying *y el* yang, *entre el principio masculino y el femenino.*

Ahora se trata únicamente de fijar uno de los rasgos que en la contextura del hombre argentino sorprende más al europeo. En este punto conviene que el hombre del Plata no se haga ilusiones: la impresión que produce al europeo es sobremanera extraña. Y esta extrañeza se multiplica por la semejanza aparente de todos los elementos que parecen integrar a uno y otro. El argentino habla idiomas europeos, no contiene sino ideas europeas; la arquitectura de su forma corporal es inequívocamente europea. Sin embargo, cuando tenemos delante a un argentino típico notamos que algo nos impide comunicar con él. Al pronto ocurre interpretar esta difícil comunicación como lo más natural del mundo. ¿No nos acontece cosa pareja con el asiático, con el africano,

con el malayo? Esta es la interpretación más favorable, a que recurrirá todo el que en la Argentina se obstine en hacerse ilusiones. Pero la verdad va en otra dirección y no tiene nada que ver con una diferencia continental de las almas. Las almas del continente asiático, del continente africano u oceánico se diferencian de la nuestra por sus contenidos vitales. Delante de esos hombres notamos que es difícil la comunicación porque su intimidad es radicalmente distinta de la nuestra. Sentimos ante nosotros una fuente de vida que del fondo del sujeto mana un licor exótico, cuyo sabor no nos es habitual. Quedamos a distancia de él, sin posible o sin fácil fusión, pero percibimos claramente la causa de ese alejamiento; vemos ante nosotros un ser moralmente distinto de nosotros, tan distinto que desde luego nos quedamos fuera de él.

En nuestra relación con el argentino las cosas pasan de otra manera. Todo al principio nos invita a la más pronta y deslizante interpenetración. No sólo habla nuestro mismo idioma gramatical, sino el mismo idioma de ideas y valores. El contenido vital es en todo lo importante idéntico al nuestro. Por eso en el trato con él nos lanzamos rápidamente a la intimación. Este es nuestro error. La velocidad con que intentamos deslizarnos en la intimidad del hombre platense sirve sólo para que choquemos violentamente con su superficie y nos hagamos daño. Ha sido una ilusión óptica. La penetración no era tan fácil. Los caminos hacia aquella intimidad eran sólo un trompe l'oeil, *como si en una costa acantilada alguien pintase avenidas seductoras.*

Afinemos ahora un poco la descripción del extraño fenómeno. ¿Qué notamos después de ese choque inicial? Notamos como si aquel hombre, presente ante nosotros, estuviese en verdad ausente y hubiese dejado de sí mismo sólo su persona exterior, a la periferia de su alma, lo que de ésta da al contorno social. En cambio, su intimidad no está allí. Lo que vemos es, pues, una máscara y sentimos el azoramiento acostumbrado al hablar con una careta. No asistimos a un vivir espontáneo. Su comportamiento nos parece en parte demasiado pueril para ser sincero, en parte demasiado repulido para ser también sincero. En suma, notamos falta de autenticidad. La palabra, el gesto no se producen como naciendo directamente de un fondo vital íntimo, sino como fabricados expresamente para el uso externo. Por la palabra que oímos y el gesto que vemos no conseguimos deslizarnos hasta el fondo personal, sino que nos quedamos en ellos como ante algo que fuese sólo fachada. Sin tiempo para prevenirnos topamos con que aquel hombre acaba allí, con que sus manifestaciones no lo son en rigor, ni emanan de su intimidad, ni recíprocamente la abren al prójimo, sino que, por el contrario, son una coraza y una defensa a toda penetración. Detrás del gesto y la palabra no hay —parece— una realidad congruente y en continuidad con ellos.

Déjese a esto cuanto tiene de innegable exageración. Se trata precisa-

mente de exagerar, puesto que se trata de comprender. La plena comprensión comienza por reducir a conceptos o, lo que es lo mismo, a palabras, la irreductible realidad. Todo concepto es por su naturaleza una exageración, y en este sentido una falsificación. Al pensar dislocamos lo real, lo extremamos y exorbitamos. Pero esta violencia que le hacemos nos permite inyectarle luz y tornarlo comprensible. Frente a las cosas fabricamos modelos excesivos que nos sirven para entendernos a nosotros mismos en nuestro trato con ellas. ¿No es grotesca la representación topográfica de una tierra? Y, sin embargo, nos sirve el mapa para caminar seguros por ella. Este carácter de ficción que tiene el concepto, ésta su consciente falsedad, es su virtud mayor. Quien no perciba la ironía nativa de todas nuestras ideas que renuncie al ejercicio del intelecto. La exageración es el momento de creación que tiene el pensamiento. En él inventamos un mundo exacerbado, esquemático, compuesto de gritos —todo nombre es grito, mito, leyenda—, pero lleno de dramática claridad. La verdad resulta cuando al trasluz de ese mundo ficticio miramos la realidad. Nos basta entonces con restar nuestra propia exageración.

El argentino actual es un hombre a la defensiva. Esto excluye a limine la cordialidad en el trato. Al europeo no le sabe una conversación —fuera de la diplomacia o el negocio— si no es, más o menos, un canje de intimidades. Estas ni son ni tienen para qué ser revelaciones de la vida privada. Al contrario: la más auténtica intimidad se manifiesta al hablar sobre el mundo. Cuando dos hombres de ciencia departen sobre problemas de su especialidad el tema no es privado, pero la conversación consiste en expresar cada cual lo que íntimamente piensa o vislumbra sobre él. La delicia del trato radica en que el prójimo abra en nuestro honor algunos poros de su alma y nos envíe emanaciones cálidas, inmediatas de su interior. Esto implica un relativo abandono a la situación, la conciencia de sentirse seguro.

En la relación normal, el argentino no se abandona; por el contrario, cuando el prójimo se acerca hermetiza más su alma y se dispone a la defensa. Nos encontramos con un hombre que ha movilizado la mayor porción de sus energías hacia las fronteras de sí mismo. Si intentamos hablar con él de ciencia, de política, de la vida en general, notamos que resbala sobre el tema —como dirían los psiquiatras alemanes: que habla por delante de las cosas. Es natural que sea así, porque su energía no está puesta sobre aquel asunto, sino ocupada en defender su propia persona. Pero... ¿en defenderla de quién, de qué, si no la atacamos? He aquí precisamente la peculiaridad que nos sorprende. Que el atacado se defienda es lo más congruente, pero vivir en estado de sitio cuando nadie nos asedia es una propensión superlativamente extraña.

Mientras nosotros nos abandonamos y nos dejamos ir con entera sinceridad a lo que el tema del diálogo exige, nuestro interlocutor adopta una

actitud que, traducida en palabras, significaría aproximadamente esto: Aquí lo importante no es eso, sino que se haga usted bien cargo de que yo soy nada menos que el redactor jefe del importante periódico X; *o bien:* Fíjese usted que yo soy profesor en la Facultad Z; *o bien:* ¡Tenga usted cuidado! Está usted ignorando u olvidando que yo soy una de las primeras figuras de la juventud dorada que triunfa sobre la sociedad elegante porteña. Tengo fama de ingenioso y no estoy dispuesto a que usted lo desconozca. *Con lo cual nuestro interlocutor no consigue convencernos, antes bien, desperdicia tan excelente ocasión para demostrar que es un periodista inteligente o un hombre de ciencia o un primor de ingenio elegante. En vez de estar viviendo activamente eso mismo que pretende ser, en vez de estar sumido en su oficio o destino, se coloca fuera de él y,* cicerone *de sí mismo, nos muestra su posición social como se muestra un monumento.*

Pero los monumentos no viven, sino que perpetúan un solo gesto rígido y monótono. Esta actitud defensiva obliga al argentino a no vivir, ya que vivir es una operación que se hace desde dentro hacia afuera y es un brotar o manar continuo desde el secreto fondo individual hacia la redondez del mundo. El europeo se extraña de que el gesto argentino —sigo refiriéndome al varón— carezca de fluidez y le sobre empaque. Si no se detiene creerá que no es más que ese gesto y su opinión sobre el hombre del Plata será, como suele ser, poco favorable. Sólo una larga convivencia nos permite descubrir bajo esa máscara rígida el flujo de un ardiente lirismo vital. Mas el argentino ocupa la mayor parte de su vida en impedirse a sí mismo vivir con autenticidad. Esa preocupación defensiva frena y paraliza su ser espontáneo y deja sólo en pie su persona convencional.

¿Ha sido el argentino siempre así? Yo no lo sé y tengo una convicción demasiado viva de que los pueblos modifican grandemente su carácter para atribuir a su último e invariable fondo un rasgo que en cierta época le es, sin duda, propio. Pero el que quiera contestarse tal pregunta necesita penetrar un poco más en el análisis de aquella propensión tan extraña.

La descripción de ella que he apuntado, no es sólo exagerada, sino que toma únicamente lo más grueso y externo del hecho. Tenemos que calar más. Lo dicho significaría meramente que a este tipo de hombre le preocupa en forma desproporcionada su figura o puesto social. Lo excesivo de semejante preocupación sólo se comprende si admitimos dos hipótesis: 1.ª, que en la Argentina, el puesto o función social de un individuo se halla siempre en peligro por el apetito de otros hacia él y la audacia con que intentan arrebatarlo (1); 2.ª, que el individuo mismo no siente su conciencia tranquila

(1) Por puesto o función social entiendo aquí, no sólo los oficiales o las situaciones concretas en negocios y profesiones, sino también las

respecto a la plenitud de títulos con que ocupa aquel puesto o rango. Es natural que donde ambos factores existan, sea frecuente esa actitud inquieta, soliviantada y defensiva. Yo creo que en la Argentina acontece así y me explico sin dificultad este estrato más externo de la estructura psicológica que he llamado hombre a la defensiva.

En efecto, no se olvide lo más elemental: la sociedad argentina se ha hecho y vive cada vez más bajo los embates de la emigración. Miles y miles de hombres nuevos llegan a su costa atlántica sin otro contenido que un feroz apetito individual, anormalmente exentos de toda interior disciplina. Gente desencajada de sus sociedades nativas, donde hubieran vivido, sin darse cuenta, moralizados por un tipo de vida colectiva estabilizada e integral. Pero el emigrante no es un italiano, ni un español, ni un sirio. Es un ser abstracto que ha reducido su personalidad a la exclusiva mira de hacer fortuna. Todos los hombres aspiran a lo mismo, pero en el alma de los que viven inscritos en sociedades antiguas ocupa esa aspiración mucho menos espacio y no es la radical norma de sus actos, sino que se halla mediatizada por otras muchas normas y aspiraciones. La hipertrofia de aquélla se produce a costa de éstas que, deprimidas, dejan libre la audacia.

La influencia que en la vida entera de la Argentina, en lo moral y aun en lo sentimental, adquieren las crisis económicas, sería inconcebible en una nación europea. Pero me parece un error explicar ese monstruoso influjo señalando simplemente la diferencia de constitución entre la economía de aquel país y las nuestras. La causa decisiva es psicológica y consiste, a mi juicio, en que dentro de cada individuo —no en la objetividad de los hechos económicos— ocupa el afán de riqueza un lugar completamente anómalo. Esta exorbitación del apetito económico es característica e inevitable en todo pueblo nutrido por el torrente migratorio.

Hay, pues, una relativa justificación para la defensividad del argentino. La porción de riqueza o posición social, el rango público de cualquier orden que un individuo posee está en constante peligro por la presión de apetitos en torno, que ningún otro imperativo modera. Donde la audacia es la forma cotidiana del trato, es forzoso vivir en perpetua alerta.

Estas inmensas tierras nuevas que surgen de pronto en medio de una civilización muy adelantada, como es la del mundo actual, ofrecen un número tal de posibilidades que no hay manera de realizarlas cumplidamente. Por ejemplo: el desarrollo, extensión y riqueza de la Argentina obliga a que se instituya en poco tiempo un buen golpe de universidades con un número muy crecido de cátedras. En Europa no han solido preexistir las cátedras a las

---

valoraciones sociales más vagas, por ejemplo, la fama o rango de un escritor, de un científico o de un hombre de mundo.

capacidades. Al contrario, sólo cuando había un grupo crecido de gentes que venían largamente cultivando una disciplina, se creaba el puesto público para su enseñanza. El proceso singularísimo de estas nuevas naciones americanas invierte el orden, y las cátedras, los puestos, los huecos sociales surgen antes que los hombres capaces de llenarlos. Lo propio acontece con la burocracia, los oficios técnicos, de sanidad, de justicia, etc. Todas esas funciones sociales tenían que ser por fuerza servidas, y como era ilusorio pretender que las sirvieran gentes capacitadas, se hizo desde luego normal que las sirviese cualquiera, aun con la más insuficiente preparación. Esto era multiplicar la audacia de los audaces: cualquier individuo puede, sin demencia, aspirar a cualquier puesto, porque la sociedad no se ha habituado a exigir competencia. Como esta incompetencia es muy general —dejo todo el margen de excepciones que se crea justo—, el tanto por ciento de personas que ejercen actividades y ocupan puestos de manera improvisada resulta enorme. Esto lo sabe muy bien cada cual en el secreto de su conciencia; sabe que no debía ser lo que es. Es decir, que a la inquietud suscitada por la presión de los demás, se añade una inseguridad íntima, un sobresalto privado y permanente que es preciso compensar adoptando un gesto convencional, insincero, para convencer con él al contorno de que se es efectivamente lo que se representa. Así, mientras se procura convencer a los demás, de paso se intenta convencerse uno a sí mismo.

Ello es que el individuo no ha llegado a aquel puesto, oficio o rango por una necesidad interna, en virtud de un pasado que lo iba previniendo y como modelando para él, sino que súbitamente se encuentra dentro de él, como la cara en la careta. No habiendo la profesión, la actividad y posición que se sirve nacido de la persona, sino más bien sobrevenido en torno a ella, no hay adherencia entre el individuo y su figura social. Tiene aquél que llevar ésta a pulso, como en las fiestas aragonesas lleva alguno al gigantón. *De aquí ese empeño en subrayar su papel público. Precisamente porque es un papel, precisamente porque el hombre no es auténticamente lo que pretende ser, necesita hacerlo constar.* Esto es un gallo, *escribía, según Cervantes, el pseudo pintor Orbaneja, debajo de lo que había pintado.*

Sería una agresión inútil objetar a esto que, por ejemplo, en España son muy frecuentes los casos de incapacidad, lo mismo en las cátedras que en los demás oficios, profesiones y puestos. El hecho es superlativamente cierto. Pero esa incapacidad que menudea en mi península no se parece nada a la que es habitual en la Argentina. El que en España ejerce una profesión no improvisa su ejercicio. Desde siempre vivió hacia él y para él. Lo que pasa es que carece de dotes naturales. En el argentino no se trata de que suela estar mal dotado (1), sino que no se ha adscrito nunca a la actividad que ejerce, no

(1) Sea dicho sin vacilación alguna: no creo que actualmente exista otro pueblo de habla española con mayores posibilidades de inteligencia

la ha aceptado como su vital destino, no la considera jamás definitiva, sino a manera de etapa transitoria para lo único que le interesa: su avance en fortuna y jerarquía social. Por eso acontece que aun esos españoles peor dotados individualmente que los argentinos resultan superiores a ellos como profesionales.

En la Argentina es muy frecuente que la persona atraviese los más heterogéneos avatares, que sea hoy una cosa y mañana otra. Los oficios son camisas de serpiente, salvo que allí las camisas no suelen ser de la serpiente que las viste.

Todo esto significa una cosa que es preciso decir, aunque tal vez enoje. El inmoderado apetito de fortuna, la audacia, la incompetencia, la falta de adherencia y amor al oficio o puesto son caracteres conocidos que se dan endémicamente en todas las factorías. Eso, precisamente eso, distingue una sociedad nativa y orgánica de la sociedad abstracta y aluvial que se llama factoría. Un europeo que desconoce Sudamérica y embozado en sus prejuicios y petulancias de viejo continental supone que todos aquellos países siguen siendo, ¡claro está!, factorías, no podrá entender bien lo que acabo de decir. Porque Buenos Aires, con sus dos millones de habitantes y ese perfil del Estado que aparece rigoroso tras todas las esquinas no es, ¡claro está!, nada factoría. Sólo sobre el fondo de esta evidencia puede tener interés mi escandalosa indicación. Son aquellos pueblos nacionalidades mucho más adultas de lo que se presume en Europa. Sin duda, la más avanzada en su desarrollo, la más hecha de todas ellas —al menos de las que he visitado— es la República Argentina. Ninguna es menos factoría. Y, sin embargo, su propia pujanza la ha impedido estabilizarse como Chile o el Uruguay. Ha tenido que seguir creciendo aceleradamente y esto mantiene en ella, junto a sus rasgos de relativa madurez, otros inesperadamente primitivos. No es fácil de expresar la idea que tengo y que me parece en su inevitable paradojismo ajustarse bastante a la realidad. Esta República es hoy menos factoría que ningún otro país sudamericano y, al mismo tiempo, lo es más.

Para aclarar este pensamiento podemos recurrir a una imagen gráfica y representarnos aquella sociedad dividida en dos partes: un núcleo perfectamente nacionalizado y en torno una periferia de la reciente emigración. Dentro, pues, de ella hay dos componentes en muy distinto estado de evolución y, podría decirse, con diferente cronología. ¿Es esto una ilusión óptica que padece el viajero? O ¿es, por ventura, el esquema de la situación dinámica que mueve hoy radicalmente la vida pública de aquel país, sobre todo, que la va a mover en los años próximos? ¿No se está empezando a vivir un nuevo periodo de la

---

que el argentino. Permítaseme que diga sólo *posibilidades*, pero he aprendido que la efectiva inteligencia se compone de otras muchas cosas además de inteligencia *sensu estricto*.

lucha entre el tipo de hombre propiamente argentino y el tipo de hombre abstracto que es el de factoría, el hombre aún no argentinizado? He de decir que en mi último viaje —doce años después del primero— me ha parecido notar un crecimiento de la dimensión de factoría que posee la Argentina, con la recíproca mengua del otro componente. Y es natural que en una historia como la de este país —tan parecida en muchos puntos a la de Roma— sobrevenga un forcejeo periódico entre ambos ingredientes sociales. En este momento domina el hombre abstracto que el mar ha traido sobre el hombre histórico que la tierra ha plasmado. El pretissimo *de aquella historia no ha dado tiempo a la tierra para que digiera el aluvión atlántico. Es inevitable: durante unos años la Argentina sufrirá de histórica indigestión.*

Tal vez la palabra factoría *suene mal a los oídos argentinos. Pero será un error este asco hacia un vocablo tras del cual palpita el magnífico destino de aquel país. Bastaría sustituir el fonema latino por su equivalente griego, para hacer patente toda la dignidad de lo que significa. La factoría es estrictamente el emporio. Y esto fue Roma. Y no se entienden los maravillosos destinos de Roma si no se parte de una sociología de los emporios. Creo que nada aclararía más a los argentinos la evolución de su país como un análisis sociológico de la primera historia romana.*

Esta dualidad del cuerpo colectivo, que no cesará en la Argentina hasta que deje de ser emporio y se convierta en una nación como las demás, orgánica y de paso lento, impone por sí misma al individuo una índole también dual. Le obliga, quiera o no, a preocuparse demasiado de representar su papel. Los oficios y puestos o rangos suelen ser, como he indicado, situaciones externas al sujeto, sin adherencia ni continuidad con su ser íntimo. Son posiciones, *en el sentido bélico de la palabra, ventajas transitorias, que se defienden mientras facilitan el avance individual. Esto da irremediablemente un carácter extrínseco y frívolo a la relación entre el individuo y su situación. El individuo que es periodista, o industrial, o catedrático, no lo es ante sí mismo y para sí mismo; no lo es irrevocablemente, no ve su profesión como su destino vital, sino como algo que ahora le pasa, como mera anécdota, como* papel. *De este modo la vida de la persona queda escindida en dos: su persona auténtica y su figura social o* papel. *Entre ambas no hay comunicación efectiva. Ya esto bastaría para explicarnos por qué nos es difícil la comunicación con este hombre: él mismo no comunica consigo.*

Pero es preciso adentrarse más en esta peculiarísima psicología. La estructura pública de la Argentina fomenta ese dualismo del alma individual; pero es evidente que si no hubiese en el modo de ser nativo una propensión de igual tendencia, aquel influjo exterior quedaría mitigado y acaso compensado. Tenemos, pues, que observar desde dentro al individuo, aparte de las influencias que del contorno recibe.

Cuando se mira desde dentro este hecho tremebundo que es nuestra vida, la de cada cual, pronto advertimos que consiste radicalmente en un dinamismo. Quiero decir que nuestra vida no es nunca un simple estar, un puro yacer. Vivir es siempre vivir, por algo o para algo; es un verbo transitivo. De aquí que no pueda existir una vida humana sin un interés vital, que sostiene, constituye y organiza esa vida. En el momento que todo interés vital se aflojase por completo y efectivamente, la vida dejaría de ser.

Ese interés vital puede ser singular o plural, consistir en esto o en lo otro; pero de él deriva todo lo demás que somos. Por eso yo le llamo resorte vital: Y para entender a un hombre y averiguar la anatomía de su alma hay que indagar, ante todo, cuál es su resorte o resortes vitales, qué es lo que primeramente le interesa del Universo, a qué tiene puesta su atención más espontánea. La vida es tensión en el sentido mecánico de la palabra; la tensión supone un resorte, que la produce y mantiene, y el resorte, a su vez, requiere alguna cosa donde esté prendido para tenderse; algo que tirando de él provoque su dinamismo.

Yo me he preguntado muchas veces cuál es el resorte vital característico de este tipo de hombre, predominante en la Argentina. ¿A qué tiene puesta su vida, radicalmente puesta? Los aparatos corporales y psicológicos con que se halla dotado para vivir son magníficos: tienen la elasticidad, ímpetu y frescura propios de toda juventud zoológica. Por eso todo el mundo le atrae, le da sabor, le inquieta. De aquí su universal curiosidad, su apetito omnímodo. Se acerca a las ciencias, a las artes, a los placeres, a los deportes, a la lucha política, a la ambición, a los negocios, a todo, en suma. Pero he ahí la distinción fundamental que es preciso hacer si se quiere llegar a una verdadera psicología. Nuestra vida no es el funcionamiento de nuestros aparatos corporales y espirituales. Todo eso es no más que la máquina con que vivimos. Nuestra vida comienza cuando un misterioso principio, que es el carácter, pone en movimiento todos esos mecanismos según su inspiración (1). Así resulta que el argentino, mecánicamente atraído por todas aquellas cosas merced a la excelencia de su aparato psicofisiológico, no tiene puesta su vida a ninguna de ellas.

Hay una vieja noción que es preciso rehabilitar, dándole un lugar más importante que nunca ha tenido: es la idea de vocación. No hay vida sin voca-

(1) La cosa es bien clara. Un hombre, no es un hombre de ciencia simplemente porque posea dotes psíquicas egregias para su cultivo. Tal vez no le *interesa* la ciencia, y sí el triunfo político o los placeres. Nuestro cuerpo y nuestra alma, no son nuestra persona, ésta es más bien el carácter. No veo que se haya entendido la profunda sugestión de Kant, cuando habla del *carácter inteligible*. Pero me es imposible aquí desarrollar mi idea de la psicología, tan remota de todas las vigentes.

ción, sin llamada íntima. La vocación procede del resorte vital, y de ella nace, a su vez, aquel proyecto de sí misma, que en todo instante es nuestra vida. A veces la vocación del individuo coincide con las formas de vida, que se denominan según los oficios o profesiones. Hay individuos que, en efecto, son vitalmente pintores, políticos, negociantes, religiosos. Hay muchos, en cambio, que ejercen esas profesiones sin serlas *vitalmente. Pues bien; yo creo que son sobremanera insólitas en la Argentina las vocaciones profesionales; o dicho inversamente: que el argentino típico no tiene puesta su vida, de manera espontánea, a ninguna ocupación particular. Ni siquiera a los placeres. Es un error atribuir al criollo una vocación sensual, o, ampliando más la órbita de los goces, epicúrea. Todas esas vocaciones llaman a la persona fuera de sí, y hacen que su vida consista en un olvido de sí mismo, en un radical entusiasmo y entrega a aquellas cosas. No es sólo el sabio o el religioso quienes se entregan a algo distinto y trascendente de ellos, sino también el gozador. No es tan fácil como se supone ser verdaderamente sensual o epicúreo.*

De esta manera llego a una primera fórmula, que me aclara un poco la impresión producida en el europeo por el hombre del Plata: el argentino es un hombre admirablemente dotado, que no se entrega a nada, que no ha sumergido irrevocablemente su existencia en el servicio a alguna cosa distinta de él. Ahora bien; el europeo es de todos los hombres conocidos, hoy y ayer, el que más se entrega. Ni el asiático ni el grecorromano han sentido tan esencialmente la vida como misión, como servicio a algo, más allá de él mismo. Por esta razón ha sido el más creador. Vivir para él consistía en hacer cosas. El estoico aguanta con dignidad la vida; es decir, el destino, que ve, por tanto, como un poder cósmico externo a él, tal cual la roca vería el mar, que la bate. El europeo se entrega a la vida, al destino, y, por tanto, hace del destino su vida misma, lo toma y acepta. A esto llamo sentir la vida como misión (1).

Pero el argentino tiende a resbalar sobre toda ocupación o destino concreto; no se da a él con plenitud, se queda en reserva tras él, no se confunde con él. Es inevitable que parezca al europeo superlativamente frívolo. No hay verosimilitud de que sin entrega radical a un modo de vida, los gestos, actos, ideas, emanaciones de esa vida posean plena sustancia y densidad. Todo lo que el sujeto haga en tal disposición parecerá no más que ademán y finta. El argentino, no resolviéndose a olvidar su propio ser en algo más allá de él, a sumergirse en alguna misión, es un hombre que no acepta el destino. Sabe sufrirlo con entereza —el hombre del Plata es muy bravo ante el destino—, pero no lo asume.

Siento no conocer bien la zona secreta de las relaciones eróticas en la Argentina, porque fuera ese territorio delicadísimo el lugar más a propósito

(1) Véase mi libro *Las Atlántidas* (tomo III de estas *Obras Completas).*

para confirmar o desechar mi diagnóstico. ¿Es el argentino un buen amador? ¿Tiene vocación de amar? ¿Sabe enajenarse? O, por el contrario, ¿más que amar él, se complace en verse amado, buscando así en el suceso erótico una ocasión más para entusiasmarse consigo mismo?

Porque a ello venimos forzosamente: si el tipo de hombre que escrutamos no tiene puesta su vida a ninguna ocupación o cosa en que ésta parece olvidarse de sí misma y enajenarse, ¿a qué tiene puesta esa vida? ¿Qué es lo que a la persona interesa más del universo?

Planteada así la cuestión, se juzgará que sólo cabe una respuesta: la persona que no se interesa radicalmente por nada, sólo se interesa por sí misma. Indole semejante suele llamarse egoísmo. ¿Era menester tan largo y difícil rodeo, para acabar en el descubrimiento de que el argentino es un hombre egoísta? La verdad es que no merecería la pena el resultado. Pero además sería un grueso error. Un tipo de humanidad no se puede definir por un defecto. Podrá el modo de ser que investigamos facilitar la frecuencia de determinados defectos. Más aún, todo modo de ser atrae consigo un repertorio de degeneraciones afines, como cada contextura corporal —la obesidad, la delgadez, el atletismo— predetermina cierta clase de enfermedades. En Buenos Aires he oído a muchos argentinos quejarse del egoísmo frecuente en sus compatriotas. Pero, a mi juicio, esta calificación es errónea. Con egoístas no se hace en un siglo un pueblo del porte que hoy tiene la Argentina. Además, esa suposición de egoísmo congénito no explica ninguna de las demás peculiaridades.

No; es otra cosa. Una distinción, sutil al primer pronto, nos pone en una pista muy diferente. Este tipo de hombre no tiene, en efecto, puesta su vida a nada, pero tampoco es su persona lo que más le interesa. Lo que más le interesa, lo que le preocupa es... la idea que él tiene de su persona.

Ahora bien, el egoísmo consiste en no servir a nada fuera de sí, en no trascender de sí mismo. El egoísta es un hombre sin ideal.

Pero el argentino es un frenético idealista; tiene puesta su vida a una cosa que no es él mismo, a un ideal, a la idea o ideal que él mismo tiene de sí mismo.

Esto me parece algo más interesante; esto ya merece la pena de fijar la atención, porque es un modo de ser hombre nada sólito, curiosísimo, sutilísimo.

El argentino vive atento, no a lo que efectivamente constituye su vida, no a lo que de hecho es su persona, sino a una figura ideal que de sí mismo posee. Esta imagen no se la ha formado en tal o cual fecha durante su existencia, sino que, al encontrarse viviendo, se encuentra ya con una espléndida idea de sí mismo. No es una idea precisa, compuesta de tales o cuales atributos determinados; no es que se crea *un sabio, un Apolo, un gran político, etc. Esto fuera simplemente vanidad. El no sabe bien lo que cree ser, no puede precisar las facciones de su propia fisonomía ideal, pero siente que estima mucho a*

ese impreciso personaje que resulta ser él. No hay modo de eludir la única expresión rigorosa: el argentino se gusta a sí mismo. Si se entienden con exactitud estas palabras, se verá que no implican por fuerza esencial vanidad. Lo que nos gusta, no tiene por qué parecernos lo mejor del mundo. No es cuestión de que su valor sea mayor o menor. Basta con que nos parezca que tiene alguno y con que tal y como es nos guste.

Prosigamos. Al argentino le gusta la imagen que de sí mismo tiene. En esa imagen de conjunto impreciso, de calidades y atributos borrosos hay, sin embargo, algunos rasgos claros. Por ejemplo: uno de los ingredientes de ella es la argentinidad misma. Ser de la nación argentina, pertenecer a este pueblo es un motivo de orgullo elemental, indiscutible, previo, que actúa en todo argentino. Inclusive el que por reflexión llega a un juicio menos favorable de su pueblo, sigue sintiendo ese impulso en todo su vigor, porque, afortunadamente, se trata de un resorte primario, anterior y más profundo que todas las reflexiones. Nace el individuo con una fe ciega en el destino glorioso de su pueblo, da por cumplidas ya todas las grandezas de su futuro, y sintiéndose miembro de él, apunta a su persona privada la gloria de ese porvenir colectivo como un presente. Es ello una de las grandes fuerzas que empujan a este país: la idea de la nación actúa desde luego en el alma individual formando uno de sus ejes, por lo mismo, inseparable de él. En su más íntimo ser cada individuo vive radicalmente de la idea de la colectividad, lo cual —a despecho de la frivolidad en el detalle de las vidas— asegura a este pueblo un género de patriotismo que difícilmente comprendemos los europeos, como no sean los ingleses. Habría que deshacer a la persona para disociarla de su nación.

De suerte parecida, aunque más confusamente, inscribe en su imagen todas las capacidades, todas las posibilidades, que al ser así proyectadas en la idea, se convierten para él en efectividades. Por ejemplo: un joven argentino —casi, casi todo joven argentino— se ve a sí mismo como un posible gran escritor. El no lo es aún, pero su persona imaginaria lo es desde luego, y lo que ve de sí mismo no es aquella su realidad, aún insuficiente, sino esta proyección en lo perfecto. Como es natural, está encantado con ese sí mismo *que se ha encontrado, y ya no se preocupará en serio para hacer efectiva su posibilidad. No atenderá radicalmente a cuanto le vaya pasando de hecho en su existencia, a las ocupaciones que vaya ejerciendo, ni siquiera a lo que escriba, porque como nada de ello ni aun su producción es aún lo propio de un gran escritor, y él sabe que lo es, no tiene apenas que ver con él, no lo considera como su verdadera vida, sino como mero acontecimiento externo que no merece formal atención. Sólo se hará solidario de lo único que está en su poder: el gesto, y, en efecto, desde luego y sin descanso adoptará el gesto que a su juicio corresponde a un gran escritor. De aquí que con tanta frecuencia los escritores argentinos comiencen siendo grandes escritores.*

Me sirvo de esta caricatura para esclarecer lo que pienso exacerbándolo. Porque no es fácil de decir lo que vislumbro: que el argentino típico no tiene más vocación que la de ser ya el que imagina ser. Vive, pues, entregado, pero no a una realidad, sino a una imagen. Y una imagen no se puede vivir sino contemplándola. Y, en efecto, el argentino se está mirando siempre reflejado en la propia imaginación. Es sobremanera Narciso. Es Narciso y la fuente de Narciso. Lo lleva todo consigo: la realidad, la imagen y el espejo (1).

No se crea, sin más ni más, que es esto tan puro defecto como parece al pronto. Una dosis de narcisismo actúa en toda alma de destino elevado. El hombre chabacano, que se abandona a cada circunstancia de la vida, sin exigir nada de sí mismo, no es Narciso simplemente porque no se estima. En su último fondo se desprecia y tiene horror de su propio ser exento de toda calidad. Por eso procura no tenerse a sí mismo presente, sino que prefiere olvidarse. Una existencia disciplinada, cuando es religiosa, requiere que la persona sienta constantemente la presencia de Dios, como un espectador y juez que impide el abandono y el acto vil. Cuando no es precisamente religiosa, la existencia altanera exige que nos tengamos presentes a nosotros mismos. Y yo no vacilo en reconocer que muchas cosas logradas ya en la vida argentina, proceden de este culto a la idea de sí mismo, que constituye la forma más auténtica de la vida en el individuo medio de aquel país. Claro que las cualidades superiores no se pueden lograr así. Así podemos traer a nuestra persona, poner en ella todo lo imaginable, pero cuya adquisición no suponga sacrificio, entrega a eso mismo que queremos traer a nosotros.

No me atemorizaría afirmar que el narcisismo es una dimensión de toda alma sublime.

Pero el argentino es demasiado Narciso, lo es radicalmente. Vive absorto en la atención a su propia imagen. No se desentiende de ella casi nunca para absorberse en las ocupaciones que integran la vida plenaria. Se mira, se mira sin descanso. Está de espaldas a la vida, fija la vista en su quimera personal. De aquí, esa impresión que nos produce y que expresaríamos diciendo que en el argentino todo nos parece subrayado, por lo pronto su físico. El evidente exceso de repulimento en el vestir es una consecuencia de esta perpetua atención hacia sí. Se está siempre visitando a sí mismo y necesita encontrarse siempre pulido y repulido. En cambio, el francés y el alemán, que son, bien que por razones distintas los dos hombres más distraídos de sí, más entregados a otras cosas, son los que visten peor en este planeta.

La tragedia de Narciso es que, ocupado exclusivamente en contemplarse,

---

(1) Importaría demostrar lo que hay de narcisismo en la inspiración de *Martín Fierro*. De aquí el extraño aire de diálogo que tiene su monólogo: habla con su imagen y se queja de que los demás no la reconozcan.

le ahoga su propia imagen, es decir, que no vive. De vivir, sería su imagen el viviente. Pero una imagen sólo tiene una vida imaginaria, aparente, ficticia. Esto es lo grave en la psicología del argentino. No el egoísmo, no la vanidad. Su índole favorece sobremanera estos dos vicios, y no ocultaré que los casos más cómicos de vanidad que he conocido, los he encontrado en la Argentina. Pero ambos defectos, como he dicho antes, son naturales degeneraciones de cierto modo de ser y no califican primariamente al tipo de hombre que analizo. El egoísmo es una falta de atención a los demás seres y cosas. Pero lo grave del narcisismo no es que desatienda a los demás, sino que lleva a desatender la propia persona real, la auténtica vida. Se acostumbra el individuo a negar su ser espontáneo en beneficio del personaje imaginario que cree ser. Lleva a la más extraña insolidaridad consigo mismo. Por tomar en cada instante la postura que aquel personaje irreal tomaría, renuncia a la actitud sincera que la persona real querría adoptar. Y así un día y otro y siempre. Al cabo queda anulada, atrofiada la intimidad que es nuestro único tesoro verdadero, que es la sola potencia efectiva capaz de crear en todo orden, desde la ciencia, pasando por la política, hasta en el amor y la conversación.

Quien sabe eludir los trompe l'oeil psicológicos y ha visto, como por una rendija, la magnífica intimidad que el hombre argentino llega a paralizar dentro de sí por reducirse a la fruición de su imagen, se impacientará pensando en todo lo que podría ser ya este pueblo —lo que podría haber creado en los órdenes más altos— sin más que moderar aquella propensión. Se impacientará de que en el pueblo con más vigorosos resortes históricos que existe hoy, haya faltado una minoría enérgica que suscite una nueva moral en la sociedad, llame al argentino a sí mismo, a su efectiva intimidad y sinceridad, temple con rigor su narcisismo, se muestre intratable para cuanto es mera postura o papel, y, le fuerce a vivir verdaderamente, a manar, a brotar de su riqueza interior, en vez de mantenerse en perpetua deserción de sí mismo. El día que tal minoría enseñe a este hombre a aceptar hondamente su individual destino, a existir formalmente y no en gesticulación y representación de un rôle imaginario, la Argentina ascenderá de manera automática en la jerarquía de las más altas calidades históricas. Porque el hombre del Plata es uno de los mejor dotados que acaso haya. Se impacientará tanto, repito, que escribirá este pequeño ensayo.

Al cabo de él, percibimos que aparece una extrema coincidencia entre la sociedad argentina y el individuo. Como aquélla hieratiza en un Estado demasiado sólido la idea que de su propia colectividad tiene, así el individuo paraliza su vida suplantándola por la imagen que de sí posee. No es rara la coincidencia. Veinticuatro siglos hace, Platón insinuaba que en la Sociedad el hombre está escrito en letras grandes y, viceversa, el hombre transcribe en letras menudas lo que es la Sociedad.

Es natural que no nos sea fácil comunicar con el argentino. Nosotros buscamos su intimidad, y él nos presenta su imagen ideal, su rôle. *Como no tiene éste realidad por sí, sólo obtendrá la que el individuo se esfuerce en imponernos. De aquí su interés en subrayarla incesantemente, en hacerla constar. De aquí su perpetua defensiva. De aquí su ilimitada susceptibilidad.*

Llamar tacto al acierto en el trato social es una ejemplar agudeza del idioma. Porque, en efecto, consiste en no rozar la entidad que tenemos delante, no tropezar con sus formas y facciones o hacerlo suavemente y sin choque. Quien se precie con fundamento de poseer mucho tacto, puede estar seguro de no herir a casi nadie en el comercio mundano. Pero en la Argentina fracasaría. Porque él puede responder de que su tacto le permitirá no tropezar con ninguna realidad, pero como el argentino no suele ser lo que realmente es, sino que se ha trasladado a vivir dentro del personaje que imagina ser, el tacto no sirve de nada. No se palpa lo impalpable. Por eso en Buenos Aires todo movimiento que se haga hiere a alguien, viola alguna personalidad secreta, ofende a algún fantasma íntimo.

Preocupado el argentino de que reconozcamos su fantasma personal, permanecerá artillado delante de nosotros. Si una superior cultura y otras clases de frenos no le mantienen en esta defensiva, la inseguridad que siente respecto de sí mismo, la urgencia de nutrir con nuestro reconocimiento la fe en su imagen que en cada instante pierde y vuelve a ganar, le hará adelantarse hasta maneras agresivas.

Este es el origen de una modalidad humana, cuya frecuencia es característica de la Argentina. Si se quiere penetrar en los secretos de un país, conviene fijarse en las palabras de su idioma que no se pueden traducir, sobre todo cuando significan modos de ser. La razón es perogrullesca. Si falta el equivalente en el lenguaje de otros pueblos, es que en ellos la realidad significada no existe o existe insólitamente. En cambio, la existencia de un vocablo intraducible revela que cierta clase de hechos forma en aquella sociedad compacta masa, y se impone a la mente exigiendo una denominación. Así, la palabra española cursi *no puede verterse en ninguna de otro idioma. El hecho que enuncia es —en rigor, fue— exclusivamente español. Si se analizase, lupa en mano, el significado de* cursi *se vería en él concentrada toda la historia española de* 1850 *a* 1900. *La cursilería como endemia, sólo puede producirse en un pueblo anormalmente pobre que se ve obligado a vivir en la atmósfera del siglo XIX europeo, en plena democracia y capitalismo. La cursilería es una misma cosa con la carencia de una fuerte burguesía, fuerte moral y económicamente. Ahora bien, esa ausencia es el factor decisivo de la historia de España en la última centuria.*

La palabra argentina a que me refiero, indócil a toda versión, es guarango. *Si yo fuese argentino, y, a pesar de serlo, lograse dar a mi vida un sentido de*

servicio o misión y, en algún momento, prefiriese denominar esta misión sin solemnidad, con desgaire cómico, diría que iba a dedicar mi existencia a la superación del guaranguismo. *Como todo vicio es una virtud fermentada y la degeneración de alguna buena cualidad, en el* guaranguismo *se ocultan desviados los resortes mejores del alma argentina.*

El guarango *o la* guaranga *siente un enorme apetito de ser algo admirable, superlativo, único. No sabe bien qué, pero vive embriagado con esa vaga maravilla que presiente ser. Para existir necesita creer en esa imagen de sí mismo, y para creer necesita alimentarse de triunfos. Mas como la realidad de su vida no corresponde a esa imagen, y no le sobrevienen auténticos triunfos, duda de sí mismo deplorablemente. Para sostenerse sobre la existencia necesita compensarse, sentir de alguna manera la realidad de esa fuerte personalidad que quisiera ser. Ya que los demás no parecen espontáneamente dispuestos a reconocerlo, tomará el hábito de aventajarse él en forma violenta. De aquí que el* guarango *no se contente con defender su ser imaginario, sino que para defenderlo comience desde luego por la agresión. El* guarango *es agresivo, no por natural exuberancia de fuerzas, sino, al revés, para defenderse y salvarse. Necesita hacerse sitio para respirar, para poder creer en sí, dará codazos al caminar entre la gente para abrirse paso y crearse ámbito. Iniciará la conversación con una impertinencia para romper brecha en el prójimo y sentirse seguro sobre sus ruinas.*

Fingirá tácticamente no reconocer miramientos, ni distancias, ni rangos, ni reglas de trato. Si es intelectual, su producción no consistirá en la expresión de ideas sustantivas, sino en ataques vacíos y sin congruencia con lo atacado, a veces en meros insultos, cuyo estallido en el aire le dan la grata impresión de que, en efecto, existe. La guaranga *producirá estos estallidos acumulando en su traje colores y ornamentos llamativos, exagerando los ademanes sin renunciar por esto a la agresividad verbal.*

Femenino o masculino, el guarango *corroborará su imaginaria superioridad sobre el prójimo, sometiéndole a burlas del peor gusto y si es especialmente tímido recurrirá al anónimo. (Buenos Aires es la ciudad de los anónimos).*

Como se ve es el guarango *la forma desmesurada y más gruesa de esa propensión a vivir absorto en la idea de sí mismo que padece el hombre argentino (1).*

Pero no se olvide que todo ese deplorable mecanismo va movido originariamente por un enorme afán de ser más, por una exigencia de poseer altos destinos. Y esto es una fuerza radical mucho menos frecuente en las razas

(1) Podrían resumirse las anteriores observaciones en esta definición concentrada: *guarango* es todo el que anticipa su triunfo. Quede, por lo demás, íntegro el tema para una posible *Meditación de los guarangos*.

humanas de lo que suele creerse. El pueblo que no la posee no tiene remedio: es lo único que no cabe inyectar en el hombre. Se puede inventar la turbina, pero no el salto de agua que la mueva. Este tiene que existir de antemano, milagrosamente. Supuesto dinámico de todo lo demás, el nivel de su energía predetermina la historia del individuo y de la nación.

Este dinamismo es el tesoro fabuloso que posee la Argentina. Yo no conozco —lo repito— ningún otro pueblo actual donde los resortes radicales y decisivos sean más poderosos. Contando con parejo ímpetu elemental, con esa decisión frenética de vivir y de vivir en grande, se puede hacer de una raza lo que se quiera. Por eso, buen aficionado a pueblos, *aunque transeúnte, me he estremecido al pasar junto a una posibilidad de alta historia y óptima humanidad con tantos quilates como la Argentina. Síntoma de ese estremecimiento y no otra cosa son estas páginas donde he intentado guardar la equidistancia entre el halago y el vejamen.*

Septiembre 1929.

EL ESPECTADOR - VIII

(1934)

ABENJALDÚN NOS REVELA EL SECRETO

(PENSAMIENTOS SOBRE ÁFRICA MENOR)

I

Si vemos que alguien no es ni siquiera curioso, pensaremos, por fuerza, que no es inteligente; menos aún, que carece de vitalidad. Vivir es un verbo muy extraño. Por una parte, significa el peculiar modo de existencia que lleva el organismo individual. Este es un trozo de realidad acotado y aparte de las demás cosas. Vida es siempre realidad propia y exclusiva de alguien, es vida mía, o tuya, o suya. Es lo que pasa dentro de mí, en los límites de mi cuerpo y mi conciencia. Pero si observamos qué es lo que pasa dentro de nosotros, qué es nuestro vivir, advertiremos que consiste siempre en un ocuparnos con las cosas en torno, con el mundo en derredor: vivir es ver, oír, pensar en esto o en lo otro, amar y odiar a los demás, desear uno u otro objeto. De donde resulta que vivir es, a la vez, estar dentro de sí y salir fuera de sí; es precisamente un movimiento constante desde un dentro —la intimidad reclusa del organismo— hacia un fuera, el Mundo. Pero al llegar a ese «fuera», por ejemplo, a un paisaje cuando lo vemos, lo que hemos hecho es meterlo dentro de nosotros, nos lo hemos tragado. Por tanto, desde fuera hemos vuelto a dentro, trayéndonos en las garras botín cósmico. En consecuencia, vivir es un movimiento circular que va de dentro a fuera y desde fuera otra vez a dentro. Vivir es un verbo, a la par, transitivo y reflexivo: vivirse a sí mismo en tanto en cuanto vivimos las cosas.

Para que la vitalidad sea completa y sana es menester que ese movimiento se cumpla enérgicamente en su doble dirección. No sólo salir de sí a las cosas, sino traerse luego éstas, apoderarse de ellas, internarlas, entrañárselas. El que sólo es curioso no hace más

que lo primero: todo le llama la atención. Ya es algo. Comienza a vivir. Sale de sí. Pero si todo le llama la atención, no podrá fijarse en nada. Apenas llega a una cosa, ya otra estará reclamándole. Lo curioso de la cosa curiosa es simplemente su novedad, y como ésta se pierde en el primer contacto con el objeto, la curiosidad no hace más que resbalar por las cosas sin adueñarse de ellas, sin volver a la persona con la nueva riqueza. El curioso no vuelve a sí, no tiene fuerza para resistir a la llamada que le hacen las circunstancias, se pierde en ellas, se enajena y anula. Para apoderarse de las cosas es menester entrañárselas, y para esto es menester fijarse bien en ellas, y para fijarse en algo es menester extrañarse. El curioso no puede extrañarse de nada, porque le atrae la novedad de la cosa y nada más. No le atrae la cosa misma. La curiosidad es la vitalidad mínima, es su forma frívola. Alma sin densidad, la del curioso gravita a merced del panorama que le rodea. En cambio, el espíritu plenamente vital no es curioso. No sale de sí mismo sin más ni más: no vive, por decirlo así, en la calle. Es menester que haya algún serio motivo para abandonar su íntima reclusión, que la cosa ofrezca interés por sí misma, que obligue a fijarse en ella. Pero sólo podemos fijarnos en lo que nos extraña. Y ver algo extraño significa sencillamente que descubrimos un problema. La diferencia esencial entre la «cosa curiosa» y la «cosa extraña» es que aquélla tiene novedad y ésta contiene un problema. El problema propone a la mente una tarea, un trabajo, y en este esfuerzo sobre el objeto nos afirmamos frente a él, nos hacemos dueños de él, nos lo entrañamos.

La plena vitalidad del espíritu consiste, pues, en ser curioso de problemas.

Esto me ha ocurrido pensar cuando me he preguntado si mi interés por los temas africanos, continuado durante muchos años, era simplemente curiosidad, voluptuosidad de lo exótico, etc. Luego contaré cómo nació en mí ese interés: Melilla, conquistada por los españoles a fines del siglo XV, permanecía aún en el siglo XX encerrada dentro de sus murallas, sin trato con el campo. No había podido en cuatrocientos años contaminar ni siquiera una legua de campiña en torno. Ciudad y campo vivían perpetuamente hostiles e incomunicantes. ¡Cosa extraña! Problema.

* * *

Cada uno de los pueblos superiores que han pasado por el Norte de África lo ha visto de distinto modo. Roma ve Númidas y Gétulos. Pasa Roma, y con ella desaparecen esas dos imágenes. Los

árabes nos hablan de Botr y Beranés. Hemos llegado los europeos, y lo que hallamos es árabes y bereberes (1). Es sorprendente que al retirarse cada gran nación colonizadora se lleve al país consigo —quiero decir su aspecto: lo retira como se recoge un tapiz después de la fiesta.

Y es todavía más sorprendente que esos aspectos sucesivos del Africa Norte o *Africa Minor* coincidan en la forma dual. La pareja de denominaciones subsiste al través de los variantes nombres. Sospechamos al punto que en la escena africana se representa inmemorialmente un drama entre dos personajes. Esos nombres tan diversos son, por lo visto, nombres de actores que se suceden en la ejecución de los dos grandes papeles.

Este drama debe ser muy original, específicamente africano porque las razas egregias que lo han presenciado no lo han entendido bien. El romano y el europeo de hace tres siglos llegaban con sus ideas sobre la realidad histórica forjadas ya. Forjadas como se forjan todas nuestras ideas fundamentales: en vista de ciertos hechos constantes y muy simples que desde siempre hemos presenciado. Una vez que nos hemos formado una cierta idea de lo que es la realidad, si ésta cambia, nos costará mucho trabajo verla en su nuevo cariz. La vieja idea se interpone entre la retina y las cosas. Así, romanos y europeos, cegados por la concepción de lo histórico que su experiencia les había impuesto, sólo han notado que actuaban en Africa dos fuerzas históricas distintas y antagónicas, de cuyo conflicto y enlace surgía la peculiar vida africana. Pero no consiguieron descubrir la nota esencial de uno y otro poder.

Es preciso que preguntemos a un indígena, a un hombre intacto por nuestras ideas, para quien la realidad sea primordialmente la realidad africana. Lo malo es que los indígenas de Africa no suelen ser pensadores, aun cuando estudien y escriban libros históricos. Ese prodigioso acto —la gran hazaña de la mente—, en el cual el individuo se revuelve frente y, en cierto modo, contra la realidad circundante, y construye un esquema conceptual de ella —red con que la prende—, se ha cumplido muy pocas veces en Africa.

Afortunadamente, hay una egregia excepción. Un africano genial, de mente tan clara y tan pulidora de ideas como la de un griego, va a introducirnos en ese orbe histórico, donde nuestro espíritu no logra hacer pie. Es Abenjaldún, el filósofo de la historia africana.

Los *Prolegómenos históricos*, de Abenjaldún, son un libro clásico

---

(1) E. F. Gautier: *Les siècles obscurs du Maghreb*. 1927, pág. 216.

que desde hace casi un siglo ha entrado en el haber común, merced a la traducción del barón de Slane (1). Abenjaldún, no contento con narrar los hechos del pasado africano —él escribe hacia 1373—, quiere comprenderlos. Comprender es, por lo pronto, simplificar, sustituir la infinidad de los fenómenos por un repertorio finito de ideas. Cuanto más reducido sea este repertorio, la comprensión es más enérgica. El ideal de la ciencia sería explicar con una sola idea todos los hechos del Universo. ¿En qué consiste ese poder mágico de una idea en virtud del cual, puesta a un lado, pesa ella sola tanto como los hechos todos de la realidad puestos de otro? Consiste sencillamente en que esa idea aisla y define un hecho radical del que todos los demás son puras modificaciones y combinaciones. Así la física ha aspirado a demostrar que las infinitas clases de movimientos observadas en el cosmos son casos particulares de un tipo único de desplazamiento: la caída de un cuerpo sobre otro. Donde se ensaye esta operación simplificadora hay ciencia en el sentido más rigoroso de la palabra, en el sentido helénico y europeo.

Pues bien; la obra de Abenjaldún nos enseña que la aparente baraúnda de acontecimientos africanos se reduce a uno sólo: la coexistencia de dos modos de vida —la vida nómada y la vida sedentaria. Este es el hecho radical, básico, inagotable, de que brota toda la historia africana. No es extraño que los otros grandes pueblos no hayan entendido nunca bien los intrincamientos de ese largo pretérito. Aquel hecho se da sólo en Africa del Norte, si se entiende por tal la faja enorme que va del Atlántico al golfo Pérsico y del Mediterráneo al borde Sur del Sudán, y al extremo de Arabia. En las restantes regiones del planeta, o hay nómadas o hay sedentarios; pero en ninguna hay inseparablemente ambas cosas. A lo sumo acontece que un pueblo sedentario se desplaza: entonces hablamos de emigración. Pero esta emigración, que en un cierto instante han emprendido todos los pueblos, es en ellos una manifestación transitoria, no es nomadismo. La emigración es el desplazamiento del sedentario.

Para Abenjaldún, el mundo histórico se reduce a ese mundo africano. Del resto tiene sólo indirectas noticias. Con sus ojos, con su alma, ha visto sólo el Africa del Norte. La consecuencia es que para él toda la historia humana se engendra en ese gran hecho dual: nomadismo-sedentarismo. No censuramos livianamente esta limita-

---

(1) *Les prolégomènes d'Ibn Khaldun, traduits et commentés par M. de Slane*. Tres tomos. París, 1858.

ción. También nosotros padecemos la nuestra. En rigor, el europeo no entiende bien más historia que la que va movida por la idea del progreso, la que consiste en el servicio de una cultura creciente. La misma historia que nos enseñan nuestros maestros —los griegos y romanos— entra con dificultad en nuestras cabezas porque, para éstos, el hecho-matriz es el Estado-Ciudad, la *civitas*, la *polis*, idea que nos cuesta mucho trabajo «realizar». A razones de esta índole hay que atribuir el fracaso de todos los intentos realizados para elaborar una historia verdaderamente universal.

II

Las dos grandes realidades que llenan la historia son, a los ojos de Abenjaldún, el Estado y la civilización; esto es: gobierno y cultura. En nuestras zonas, ambas sustancias han estado siempre muy mezcladas. El hecho africano nos las presenta radicalmente separadas. Dos tipos de hombre por completo diferentes crean la una y la otra. El gobierno, según Abenjaldún, es cosa de los nómadas, porque son los guerreros que imponen un poder a amplios círculos territoriales, a núcleos múltiples de pueblos. La civilización, en cambio, es cosa de los sedentarios; en último grado, de las ciudades. Pero aquí está el secreto de todos los movimientos históricos. La ciudad, donde reside el saber, el trabajo, la riqueza, los placeres, no tiene nervio para el dominio. El nómada, por el contrario, robustecido en una vida pobre y dura, posee la alta disciplina moral y el coraje. La necesidad, unida a la capacidad, les hace caer sobre los pueblos sedentarios y apoderarse de las ciudades. Crean Estados. Pero éstos son irremisiblemente transitorios, porque la ciudad oculta el virus fatal de la molicie. El nómada triunfante se debilita, es decir, se civiliza y aburguesa o urbaniza. Queda, pues, a la merced de nuevos invasores, de otros nómadas aún intactos de lujo y lujuria. Merced a este proceso, perpetuamente repetido, la historia está esencialmente, y no por azar, sometida a un ritmo. Períodos de invasión y creación de Estados, períodos de civilización de los invasores, períodos de nueva invasión. No hay más. Así un siglo y otro. Abenjaldún, emparejándose con ciertas lucubraciones recentísimas, llega a fijar la cifra temporal de este ritmo: tres generaciones, ciento veinte años. Eso dura un Estado. «Poco antes, poco después, sobreviene la decre-

pitud. Los Estados, como los individuos, tienen una vida: crecen, llegan a la madurez, luego comienzan a declinar».

Ello es que esta idea magnífica, tan clara y sencilla como una ley de Newton, representa con gran exactitud lo que en veintiséis siglos de historia africana logramos presenciar. Se dirá que ese pensamiento, al formular un ritmo siempre idéntico, excluye la evolución, el cambio sustantivo. Pero esta objeción emana de nuestra peculiaridad europea, precisamente de nuestro modo de entender la vida personal y colectiva como un progreso. Es probable que, referida a toda la humanidad, sea nuestra idea la más acertada, aunque la cuestión implica problemas más gruesos y ariscos de lo que suele creerse. Pero ateniéndonos al Africa, no le falta razón a Abenjaldún. Porque desde hace veintiséis siglos nada sustancial parece haber cambiado en esa ingente zona. La historia africana no tiene, como la nuestra, el aspecto de un progreso, sino que presenta una eterna repetición, como la historia de un vegetal. Ciertamente que hoy se ha instalado el europeo en Africa del Norte y ha creado allí un Estado que es a la vez una civilización. Pero el viejo Abenjaldún, redivivo, pudiera decirnos: «Ya lo sé: conozco ese hecho. Cuando yo vivía se recordaba muy bien que sobre el Africa había vivido Cartago y luego Roma. Después de mi muerte vinieron los portugueses y los españoles. Pero los españoles y los portugueses se fueron, como se habían ido los romanos y los cartagineses. Esas civilizaciones sobrepuestas al Africa que ustedes, los europeos, consideran como un hecho insumiso a mi teoría, vistas desde ésta no ofrecen nada de peculiar. Esos grandes pueblos eran nómadas, de contextura más compleja, pero poco menos transitorios que los intraafricanos. Con la diferencia de que ninguno de ellos penetró tan hondamente en la sustancia africana como nosotros los musulmanes, nosotros los beduínos, nosotros los archinómadas».

* * *

Conviene que sigamos más al hilo la obra del marroquí. Cronológicamente es la primera filosofía de la historia que se compone. La que podía aspirar antes que ella a este puesto, parto también de una mente africana —San Agustín—, fue propiamente una teología de la historia.

Abenjaldún es una mente clara, toda luz. Su potencia luminosa se revela tanto más cuanto que cree, a fuer de buen marroquí, no sólo en el Corán, sino en la magia y en los sueños, en los arúspices

y augures, en adivinos, astrólogos y geománticos. Sin embargo, su luz mental perfora toda esa calígine y llega pura a las cosas y destila de ellas un libro que parece escrito por un geómetra de la Hélade. Su filosofía de la historia es al propio tiempo la primera sociología.

Quiere comprender, saber claramente, como Ranke, «qué es lo que pasa realmente» en la historia. Pero ¿qué nos cuentan las historias? Nada. Eso... ¡historias! Los malos historiadores «sacan de la historia de las dinastías y de los siglos pasados una serie de narraciones que pueden considerarse como vanos simulacros desprovistos de sustancia, como vainas de espada de que se hubiera retirado la hoja» (pág. 7).

La historia ha de empezar por ser crítica. Por no serlo suele «apartarse constantemente de la verdad y descarriarse en el campo del error y de la imaginación». Por ejemplo: la continua exageración de las cifras en dinero y soldados. Las observaciones que sobre esto último hace Abenjaldún son idénticas a las que, con enorme éxito, ha empleado Delbrück recientemente para construir su gran *Historia de la guerra* y rectificar con ella los textos de la historia clásica. No puede haber ejércitos de seiscientos mil hombres —dice Abenjaldún—, porque la comarca presumida sería demasiado angosta para la batalla, porque la línea de combate se perdería de vista, y el ala derecha no sabría lo que pasaba en el ala izquierda (1).

Hay que tener buen sentido y pensar que en ciertos puntos «el pasado y el porvenir se parecen como dos gotas de agua». El historiador ha de evitar otros errores que nacen de ignorar cómo junto a estos elementos invariables hay que tener en cuenta «los cambios que la diferencia de los tiempos y las épocas acarrea al estado de naciones y pueblos». No hay nunca uniformidad, sino «una transición continua de un estado a otro». Abenjaldún repasa los grandes cambios que él conocía, lo que para él era la gran avenida de la historia. Persas de la primera raza, asirios, nabateos, Tobba, Israel, coptos, persas de la segunda raza, romanos, griegos (bizantinos), árabes, francos. La razón que da de este cambio continuo —es decir, parcial uniformidad y parcial diferencia— es que todo nuevo pueblo, al triunfar, se amolda al vencido, pero conservando también sus usos. Por eso no hay dos épocas consecutivas completamente iguales, ni completamente desiguales (págs. 58-59).

Y es curioso cómo desde su rincón africano —en Túnez, Tleme-

(1) Véase lo que dice Delbrück sobre el supuesto contingente de los persas en las Termópilas. *Geschichte der Kriegskunst*, I, págs. 53-106.

cén, Biskra, Fez —percibe que durante su vida fermenta una gran crisis en el mundo— las rosas del Renacimiento próximo anticipan su primavera para esta exquisita pituitaria de beduíno. «Cuando, como ahora, experimenta el universo un trastorno completo, diríase que va a cambiar de naturaleza, a fin de pasar por una nueva creación y organizarse de nuevo. Por ello, es preciso que un historiador pueda atestiguar del estado del mundo, de los países, de los pueblos» (67).

Pero todas estas normas de «crítica histórica» no nos llevarían muy lejos —no nos han llevado muy lejos. En estos años se está apercibiendo la inteligencia europea del error cometido durante todo el siglo pasado de confundir la historia con la crítica histórica y la filología. Es un error parejo al que tomase el andamio por el edificio. El andamiaje filológico ha ahogado la construcción durante cien años, prevaliéndose, como tantas otras torpezas cometidas en la pasada centuria, de que era evidentemente necesario. Como si ser necesaria una cosa para otra permitiese confundirla con esta otra.

El pensamiento histórico no es el pensamiento filológico, ni sus métodos, ni cosa que tal valga. Con todo eso no obtenemos la regla fundamental del criterio histórico, la que determina «lo que es posible e imposible y nos permite distinguir la verdad y el error por un método demostrativo» (pág. 77). Esa regla y ese método demostrativo «consiste en examinar la esencia y naturaleza de la sociedad humana». Así, con esta rigorosa precisión, ve hacia 1373 Abenjaldún el problema técnico de la historia, que hoy empieza de nuevo a conquistar nuestra preocupación.

No hay historia, hablando en serio, si no hay una doctrina genérica de la sociedad humana, una sociología. Y como este último nombre se ha angostado con un uso insuficiente, diremos que no hay historia sin *metahistoria* (1). Necesitamos conocer la estructura esencial de la realidad histórica para poder hacer historias de ella. Y mientras falte ese conocimiento y el tipo de hombre capaz de poseerlo y ejercitarlo, será vano hablar de «ciencia histórica», por mucho embutido filológico que se fabrique y muchos gestos de archivero mandarín que se hagan. Abenjaldún nos lo dice con todas sus letras: «es una ciencia nueva», «instrumento que permite apreciar los hechos con exactitud y que servirá a los historiadores resueltos a marchar

(1) «Una nueva disciplina científica, que podría llamarse *metahistoria*, la cual sería a las historias concretas lo que es la fisiología a la clínica.» (*El tema de nuestro tiempo*, 1923, pág. 25. Véase tomo III de estas *Obras Completas*.)

en sus escritos por la senda de la verdad» (pág. 77). El razonamiento, el concepto y hasta el vocablo coinciden con la *Ciencia Nueva*, de Vico.

La sociedad es originariamente cooperación entre los hombres, que han menester unos de otros. Pero es a la vez lucha entre los hombres, lucha esencial que se perpetúa sobre la tierra, esférica materia «semihundida en el Océano, sobre el cual parece flotar como una uva en la alberca» (pág. 91).

De estas dos dimensiones primarias de la vida social emergen las dos grandes funciones históricas: la cooperación crea la civilización, la lucha engendra por sí misma un poder moderador de los antagonismos —la soberanía (pág. 86-89).

La sociedad humana comienza en el libre campo, como nomadismo, y es allí un mínimo de cooperación y un máximo de lucha. La sociedad humana «termina por la fundación de ciudades y tiende forzosamente a esto». En cambio, no acontece lo inverso: los ciudadanos no retroceden a la vida nómada, al libre campo (pág. 258). «La vida sedentaria es el término en que la civilización viene a detenerse y corromperse; en ella el mal llega al máximo de su fuerza y no puede encontrarse el bien» (pág. 260). El ciclo de una sociedad se ha consumado; nacida en el campo, fructifica en la conquista de otros grupos, que reúne bajo una soberanía, y muere en la ciudad, fundada como residencia de ese poder político.

La visión es simple y profunda. Quien no tiemble un poco ante esa imagen cíclica, ante ese brevísimo *film* metahistórico y lo juzgue una puerilidad, es él pueril.

Según esto, para Abenjaldún, que era un hombre cultísimo, la civilización, consecuencia inexorable de la cooperación, constituye un mal en sí misma y es, en el proceso de toda evolución social, el principio que la mata. El extremo de civilización es históricamente una y misma cosa con la consumación. ¿Por qué?

La civilización es la ciudad, y la ciudad es la riqueza, la abundancia, la *vida superflua*, lujo y lujuria. «La familia que llega a reinar sufre el influjo del tiempo, pierde su vigor y cae en corrupción. Los cuidados que se ve obligado a dar al imperio quebrantan sus fuerzas; llega a ser juguete de la fortuna, porque se ha enervado en los placeres y agotado sus fuerzas en el goce del lujo. He aquí cómo termina su dominación política y su progreso en la civilización o urbanidad de la vida sedentaria, modo éste de existencia natural a la especie humana, como es natural al gusano hilar su capullo a fin de morir dentro de él» (pág. 304).

El nomadismo áspero bajo las estrellas, so los vientos, bajo el sol, es la fuente perenne de vida histórica, porque es la vida reducida a lo necesario. La civilización de la ciudad es la muerte histórica; muerte siempre entre delicias. La ciudad es la euthanasia.

«Los semisalvajes —los bárbaros nómadas— son los únicos hombres dotados de condiciones para conquistar y dominar» (pág. 303). Son la materia biológica, que se constituye en órgano de la soberanía, que funda Estados. «Tales son los árabes, los zenata y las gentes que llevan parejo género de vida, a saber: los kurdos, los turcomanos y las tribus veladas (los almorávides) de la gran familia sanhachiana». Los nómadas son más virtuosos, más valientes que los sedentarios. En la ciudad, en el Estado ya constituído, se pierde el coraje porque se vive con un exceso de seguridad. Además, «bajo un gobierno que se mantiene con severidad, los súbditos pierden toda valentía: castigados sin poder resistir, caen en un estado de humillación que quiebra sus energías». La educación de los que nacen ya bajo ese orden contribuye a domesticarlos y debilitarlos. En cambio, «los habitantes del desierto se mantienen fuera de la autoridad del soberano y no se ocupan de estudios» (pág. 267). El desierto sin agua es fuente perenne de humana energía. «La soberanía se usa en el lujo, y en el lujo se derroca» (pág. 306).

De aquí el conmovido y magnífico elogio que Abenjaldún hace del hambre. El hambre es el estado de espíritu del desierto. Ella modela el músculo magro y elástico, el alma resuelta y pronta: es principio enemigo de la inercia, incitador de pura actividad, de pura agilidad. El nómada digiere todo porque sus intestinos están habituados a la inanición (pág. 183). Coincidencia curiosa con el dictamen reciente del doctor Gavart, según el cual el intestino del bereber es, por su fortaleza e inmunidad, un intestino de perro (1).

Para Abenjaldún es el hambre la disciplina de lo que él llama «nobleza»; es decir, señorío, capacidad de dominar, al paso que el lujo se da en la servidumbre sedentaria, causa perdurable de degeneración y envilecimiento, disolvente del fuerte régimen, de la dignidad, del orgullo y *hasta del afán de vivir*. «Así, las fieras no se aparean en la cautividad —como los persas, que, sometidos, han dejado de existir por consunción»— por esterilidad biológica (página 308).

Era este hombre de tal modo un genio de la historia, que llega inclusive a entrever este hecho, apenas hoy vislumbrado: el hecho

(1) Gautier: loc. cit., 19.

pavoroso y enigmático de la súbita infecundidad corporal que aparece en las razas cuando llegan a su plenitud.

La vida histórica es, pues, un ciclo en que el hambre lanza al hombre hacia el lujo y en el lujo lo anula. El vigor creador de sociedades se agota en tres generaciones, que con la nueva invasora forman el zodíaco de la historia: «el fundador, el conservador, el imitador y el destructor» (pág. 288).

Y así, eternamente, presa en este círculo inexorable, transcurre y se repite sin variación la existencia africana, para la que no hay progreso.

Después de todo, Abenjaldún no hace más que proyectar en ejemplares teoremas, dignos, repito, de un griego, lo que a su modo dice el proverbio del beduíno, palabra que huele a camello y desierto: «Bebe en el pozo y deja tu puesto a otro» (1).

III (2).

Es desmesurada, es irritante la influencia que sobre mi generación ha tenido el vocablo Melilla. Cuando yo tenía ocho o nueve años y estudiaba en un colegio de jesuítas, abierto sobre las playas malagueñas, vi una tarde pasar soldados que iban a Africa. Era la primera guerra de Melilla, que comenzó con la muerte del general Margallo. Poco tiempo después fui llamado a la sala de visitas del colegio —una estancia alargada, donde pendía un cuadro con la lista de alumnos distinguidos. Allí, junto a una ventana abierta que dejaba pasar a dulces bocanadas, con un ritmo respiratorio, la embriaguez de los olores meridionales, estaba un pariente mío. Con gesto de brazo amistoso entraba en la habitación la hoja gigante de un plátano. Mi pariente desenfundó un objeto. Era el ros de Margallo. El galón de oro estaba perforado por una bala y la sangre mancillaba su esplendor. Entonces averigüé que la sangre, divino licor circulante, cuando está quieta y fuera de las venas es horrible.

(1) He leído este formidable adagio en el libro de A. M. Hassanein Bey: *Lost Oase* (Oasis perdidos), 1923.

(2) Da ocasión a estas notas la publicación coincidente en estos últimos días del tomo V de la gran *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, por Stephane Gsell *(Hachette)* y del libro *Les siècles obscurs du Maghreb* (Payot), por Gautier.

Para un niño de 1890, un ros era el juguete ideal. Verlo así, convertido en materia cruenta y fúnebre, me produjo horror, y atada al horror quedó para siempre en los sótanos de la memoria la palabra Melilla.

En 1909, cuando mejor andaba uno de mocedad, otra vez Melilla, barranco del Lobo, semana sangrienta. Desde entonces, toda la historia de España gira en torno a un eje de cuyos polos uno es Melilla.

No es extraño que, apenas despierta la mente, fuese para mí una obsesión esta idea: Melilla se halla en poder de los españoles desde fines del siglo XV. ¿Cómo se explicaba que, al cabo de cuatro siglos, siguiese siendo imposible dar un paso fuera de la ciudad sin peligro de muerte? ¿Qué género de esterilidad padecía aquella población, en virtud de la cual no había podido en tantas centurias contaminar de sí misma ni cien varas de campo en torno? Aparte de toda motivación patriótica, el problema es por sí mismo sobremanera sugestivo e incitará a cualquier espíritu alerta.

Se dice pronto: ¡que estén durante cuatro siglos los muros de una ciudad y el campo inmediato frente a frente, enseñándose los puños sin descanso, hostiles! No se comprende. La solución al problema, sólo en una parte puede venir de la historia de España. La otra parte, la decisiva, está en la tierra misma donde el caso extraño se produce. Era preciso, para entenderlo, estudiar el Africa del Norte. He aquí por qué, va para veinte años, busqué por vez primera libros, atlas, fotograbados referentes a lo que hoy se empieza a llamar *Africa Minor* (1). Es probable que dentro de muy pocos años los libros sobre Africa interesen enormemente. Algunas de las razones para ello van apuntadas más abajo. Pero es seguro que en esa fecha próxima no faltará quien se encargue humildemente de decir la tontería que en tales casos se dice siempre: moda.

* * *

Nuestros ojos al abrirse, acotan siempre un trozo de planeta, poniendo en él la unidad de un horizonte. Todo lo que cabe dentro de un campo visual está condenado a convivencia de uno u otro orden—amistad, repulsión, ósmosis. Desde Algeciras o desde Mála-

(1) En 1911 publiqué ya en *La Prensa*, de Buenos Aires, y en *El Imparcial*, de Madrid, algunos artículos utilizando lo que entonces había a la mano: Moulieras, Segonzac, Masqueray, Artbauer, etc. (Véase tomo I de estas *Obras Completas*.)

ga, el paisaje visible es a la vez español y africano. Ambas costas viven perpetuamente gemelas y enlazadas desde que hay hombres. Probablemente no se separarán vitalmente mientras los haya. Siempre, siempre han actuado la una sobre la otra. Las formas de esta actuación varían mucho. A veces toman aspectos negativos. Parece que se vuelven de espaldas la una a la otra. Se evitan. No importa: es una manera de contar con el prójimo.

Pero a esta intervención tan efectiva, concreta y constante de la costa africana sobre los destinos españoles hay que añadir otra, ideal. No se podrá entender lo que ha sido y es y será nuestra vida peninsular si no se la compara con lo que ha sido, es y será la porción Norte del otro continente. Nótese: la tierra es allí idéntica a la de media España. Las mismas influencias de cultura han pasado por allí y por aquí: Cartago, Roma, gente germánica, judíos, Islam, Europa. Sobre esto hay no pocas probabilidades de que una misma raza primitiva poblase las dos glebas. Sin embargo, la historia de España y la de Africa Menor son muy diferentes. ¿No es esto una ventaja para facilitar la comprensión histórica de nuestro pasado, de nuestro futuro? En los laboratorios se prepara el conocimiento estudiando un mismo fenómeno, un mismo sistema de fuerzas, en dos o más situaciones, que se diferencian sólo en algún nuevo factor. Para mí no hay duda: una de las grandes claves del arcano español está enterrada en Africa y hay que exhumarla allí.

* * *

Hace algún tiempo, visitaba yo una aldea castellana en compañía de un etnólogo que se ha especializado en el estudio de la Kabylia. Al salir de una de aquellas casucas típicas, hechas de barro, con tejado y un corral interior, noté en mi acompañante una grave emoción. Llovía un poco, y cerca de nosotros pasó un labriego abrigado en la castiza anguarina. Entonces, aquel extranjero de tan pocas palabras se estremeció y, mudo de emoción, señaló con el dedo el ropón tantas veces visto por mí en los caminos castellanos. No quiso explicarme la causa de su conmovida sorpresa. Sólo me dijo: «Cuando estemos solos tengo que preguntarle algo sobre los usos sexuales de Castilla». No hubo ocasión, porque una serie de azares vino a separarnos sin que llegase aquel minuto de soledad.

Tiempo adelante he comprendido la emoción del viajero. En medio de Castilla encontraba dos elementos radicales y específicos de la más vieja cultura berberisca: la casa de nuestro labriego es la

casa Kabylia. La anguarina es tal vez la *paenula* que los romanos atribuyen a los mauritanos y de que salió la *djelaba*. La X sexual sigue siendo para mí una X.

* * *

El planeta tiene una anatomía y una fisiología históricas. No es lícito seccionarlo por donde plazca si no se quiere quebrar órganos vivos, interrumpir funciones esenciales. Quien para estudiar el Africa Menor tome sólo la porción de continente que va de la costa al Atlas en Marruecos, al Tell en Orania y Argel, al Aurés en la frontera tunecina, hallará que, aunque ha arrancado entera la llamada *Africa Minor*, tiene en la mano sólo un fragmento. Lo mismo que hacia el Norte la costa trae a la rastra el mar con todas sus influencias, el Africa Menor es por el Sur inseparable de una orla desértica. El borde del Sahara es un personaje inseparable de la montaña y de la costa. No hay escena de historia norteafricana donde no tenga un gran papel.

Añadamos, pues, el borde del Sahara. Pero es el caso que el Sahara, menos que ninguna otra tierra, posee partes. Es, como el mar, una unidad indivisible. Parece vacío y, sin embargo, es de una elasticidad maravillosa. Un empellón histórico que recibe su borde Norte se transmite en onda continua hasta su extremo Sur y como una ola va a romper en el Níger. La fisiología del desierto es portentosa, clara y ejemplar como la de un protozoario. Lo mismo que el mar, el Sahara divide y une a la vez. Por su inmensa área, de aspecto inane, van y vienen sin cesar corrientes históricas. Dicen los geógrafos que si se arroja una botella en el Golf Stream se la puede recoger al cabo de unos años cerca del Polo Norte. Igualmente, las cuentas de piedra fina que diez o doce siglos antes de Jesucristo se labraban en tierra tripolitana se conservan hoy en el fondo del Sudán. Viceversa, en los oasis del Norte africano se encuentra algún zebú criado más abajo del lago Tchad.

Sobre Marruecos, Argelia, Túnez, Trípoli, sopla el desierto con fuerza tal, que a veces empuja desde su profundo pulmón pueblos enteros que cubren la costa, y aun la salvan, pasando del otro lado. Así los almorávides, los nómadas «velados», que cayeron sobre España en un vuelo, como la langosta sahariana.

No es posible tomar sólo el borde del desierto. Hay que añadirlo íntegro a la costa africana, y como él tiene la otra costa que vive sobre el Sudán, que chupa el jugo de éste y lo transmite al Norte,

hay que tomar también el Sudán. Tal es la anatomía fisiológica de Africa. Quien quiera interesarse por ella —y bien lo merece— tiene que respetar sus articulaciones y otear todo ese conjunto que va del Mediterráneo hasta más abajo de Tombuctú, formando un cuerpo de perfecta organización. Es un gran animal histórico, articulado y completo, que tiene la enorme ventaja de no parecerse a Europa ni a Asia. Es un ejemplo nuevo de convivencia histórica; por tanto, un hecho gigantesco sobre el cual debe abrirse bien abierta la pupila del aficionado a Humanidades.

* * *

Abenjaldún nos ha revelado el secreto de esta porción del planeta. Es muy probable que allá, en última instancia, cada trozo de la Tierra posea un determinado coeficiente histórico, lo que yo llamo su «razón histórica» (1). Esto significaría que en ese lugar geográfico sólo es posible un cierto tipo de vida histórica, y que los demás sólo pueden llevar en él una existencia insuficiente, débil y más o menos monstruosa. No implica esto ningún excesivo fatalismo geofísico, y se reduce a transcribir en una fórmula lo que el pasado nos presenta con insistente normalidad. Tal vez exista un progreso en la historia universal. Parece ésta, en efecto, libertarse de esa limitación que cada paisaje impone al no permitir con plenitud más que un solo tipo de vida. Pero ¿cómo se verifica esa liberación, cómo pasa la historia universal de ese tipo de vida a otro superior? Hallamos respuesta en el hecho más misterioso y a la par más evidente que el pretérito humano manifiesta: el hecho de que el eje de la historia universal —el tipo de vida superior en cada época— se desplaza de una región planetaria a otra. De ordinario vemos la historia sólo como un movimiento en el tiempo. ¿No es misterioso ese otro movimiento en el espacio? ¿Por qué la superioridad o el «progreso» se traslada de Oriente a Grecia, de Grecia a Roma, de Roma a Europa occidental? Es tan notoria esta movilización o itinerario de la perfección humana y del predominio político, que la convicción vulgar instalada hoy en las almas, según la cual el mañana será de América, no procede sino de la inconsciente decantación que ese hecho ha dejado en los espíritus. Los Reyes Magos nos enseñan que la historia se mueve de Oriente a Occidente —como las estrellas. Ahora bien: esto sería incomprensible si en un mismo lugar fuesen igual-

(1) Entiéndase aquí «razón» en el sentido que esta palabra tiene cuando decimos que el diámetro tiene determinada «razón» a la circunferencia.

mente posibles todos los tipos de vida humana, y adscrita a aquella gleba pudiese la historia realizar todos los progresos. Pero las apariencias son más bien como si esa limitación geofísica existiese y un imaginario poder, rector de la historia universal, se dijera: «En esta tierra ya no se puede hacer más; vámonos con la música a otra parte. La otra pieza, que es muy difícil, hay que tocarla en otro sitio, delante de otra puerta».

Después de todo, no tiene sentido hablar de libertad sino junto a la fatalidad. En un mundo donde no existiese la necesidad, el *fatum*, no habría de qué libertarse. La libertad es siempre la evasión de una necesidad, el abandono de una cadena. En un mundo fofo, sin férrea consistencia, no hay libertad. Quien vea en la historia, como Hegel, el dramático progreso en la conciencia de libertad, no extrañará que esta liberación se verifique soltando el grillete geográfico que retiene a la historia en cada estadio. Cuando Dios quiere un futuro mejor promete al hombre otra tierra. La historia sería así, en efecto, una evasión, una fuga de tierra en tierra, una emigración hacia la tierra prometida. Y la vida ideal, la última, la que soñamos más perfecta, la alojamos en una tierra tan otra de las demás tierras, que resulta la «tierra ninguna»—*utopía*.

* * *

El problema era: ¿cómo es posible que Melilla haya permanecido durante casi quinientos años sin comunicación pacífica con el campo circundante? Abenjaldún nos ha dado la explicación. Ese hecho, que desde el punto de vista europeo constituye una anormalidad, es la norma norteafricana, es la forma habitual de su historia. Con una u otra intensidad, acaece en el Africa Menor, inmemorialmente, que la ciudad y el campo se detestan y a la par se desean. Ninguna otra civilización ha vivido nunca de un dualismo tan radical y, por ello, tan permanente e irreductible. Por eso Abenjaldún, cumpliendo pulcramente su oficio intelectual —que es aceptar la realidad, decir lo que ésta es—, considera la historia humana como una perenne dinámica polarizada en el ciudadano y el beduíno. Desde siempre se hallan el uno frente al otro, sin lograr ninguno la absorción definitiva de su antagonista. En Arabia subsisten hoy ambos tipos de humanidad, verdaderas categorías de la historia norteafricana, con idéntico carácter que en tiempos de Mahoma.

El último gran movimiento de la península arábiga ha sido la formación, hace unos veinte años, del reino de Nedjd, por Aben-Saud,

un hombre casi genial. La región de Nedjd, riñón de la Arabia, es puramente beduína. Aben-Saud la ha organizado, y con sus ásperos y rudos camelleros ha caído luego sobre la Meca. A no ser por los intereses de las potencias europeas, Arabia estaría hoy más cerca que nunca de realizar su unidad política y religiosa bajo el imperio de este magnífico beduíno.

Pues bien; todo este movimiento se ha producido siguiendo al pie de la letra las leyes históricas de Abenjaldún. Primero se ha apoyado Aben-Saud en su familia y tribu. Con su auxilio tomó la ciudadela de Nedjd. Luego se ha servido de una idea religiosa—el wehabismo.

No se pregunte en qué consiste como doctrina el wehabismo (1). Tanto da. Cualquiera que sea la idea religiosa derramada sobre un alma beduína se sabe *a priori* cuál va a ser su resultado esencial. Este no es otro que el puritanismo. El puritanismo no es nunca una religión, sino más bien la exageración fanática de una religión, no importa cuál. Ya el mahometismo fue un puritanismo. Del fondo doctrinal judeocristiano espumó exclusivamente lo exagerado y agresivo. Por eso es la única religión cuyo credo se formula negativamente: «*No* hay más Dios que Dios». La tautología de la expresión sólo adquiere sentido cuando se entiende como trozo de un diálogo y de una disputa; en suma: cuando se advierte su sustancia polémica. Es la única religión cuyo credo comienza con un *no*. La eficiencia bélica que tuvo el mahometismo no fue, pues, un accidente y un azar. La fe mahometana es constitutivamente polémica, guerrera. Consiste, ante todo, en creer que los demás no tienen derecho a creer lo que nosotros no creemos. Más bien que monoteísmo, el nombre *psicológicamente* exacto de esta religión sería «no-politeísmo». Pero como a todo hay quien gane, dentro del mahometismo se producen periódicamente nuevas formas de archi-puritanismo. Una de ellas es este wehabismo, que lleva a pegar a los niños si ríen, a prohibirles juguetes, etc.

En este sentido hay que entender la famosa frase de Renan: «El desierto es monoteísta». El desierto lo que es, como tipo de vida humana, es agresivo y soberbio. El beduíno sólo se entusiasmará con una idea que le invite a devastar ciudades. Originariamente significó la Meca para los árabes el lugar de politeísmo, de *schirk*.

---

(1) Nuestro Alí-Bey describe el primer brote de este movimiento religioso y su primera dominación de la Meca. Véanse *Voyages d'Ali-Bey*. Volumen II. Hay una edición posterior española que no tengo en este momento a mano.

Y desde entonces, toda ciudad, como tal, significa para el nómada muslim antro de muchos dioses e innumerables pecados. Los beduínos de Aben-Saud son idénticos a los almorávides, los que seguían al morabito. Y estos almorávides no eran sino nómadas aún frescos; los Lemtuna, tuaregs velados del Sahara occidental, que cayeron sobre las ciudades marroquíes primero y las andaluzas después. Hace cuatro o cinco años ha conseguido lanzar Aben-Saud sus hombres contra la Meca, haciéndoles creer que en esta ciudad se cometen concienzudamente los cinco pecados: *Jaznun*, *Yakhunun*, *Yaschritun*, *Yatalawatun*, *Yaschrikun* —esto es: sensualidad, mentira, fumar y beber, sodomía y politeísmo (1).

Abenjaldún subraya este odio y este desprecio del beduíno a cuanto sea urbe y construcción: «Si los árabes —dice— tienen necesidad de piedras para servir de soporte a sus marmitas, arruinan las construcciones próximas a fin de procurárselas. Si han menester maderas para hacer estacas en que sustentar sus tiendas, destruirán los techos de las casas para agenciárselas. Por la naturaleza misma de su vida son hostiles a todo lo que signifique edificio». Esta incompatibilidad con la ciudad es observada por los viajeros contemporáneos. Sus camelleros han permanecido alegres y decidores en medio de las penalidades del desierto; pero a los pocos días de hallarse retenidos en la ciudad sienten una radical angustia: les faltan las grandes lejanías, el aire odorante a ajenjo que vaga por el desierto, y les sobra todo lo urbano. «Un verdadero beduíno, cuando se halla en una ciudad, puede ser reconocido por los algodones que lleva en las narices, o porque se las tapa fuertemente con el pañuelo» (2). La ciudad les huele mal.

Recuerda esta incompatibilidad lo que se refiere de los pueblos germánicos que conquistaban las opulentas urbes galorromanas, pero se quedaban a vivir fuera de ellas, en campo libre.

---

(1) Harry Philby: *The Heart of the Arabia*, I, capítulo VII, 2-1922. Es el único europeo que ha vivido algún tiempo en el Nedjd y en la intimidad de Aben-Saud. Sobre la historia de éste y la organización de su reino, creo que es lo más minucioso. Sin embargo, Philby abandonó el país antes de que Aben-Saud emprendiese sus grandes campañas.

(2) Burton: *Personal narrative of a Pilgrimage to El Medinah and Meccah*, II, 201 (1857). Un libro delicioso, que hubiera en su tiempo debido traducirse al español. Sin embargo, el clásico de los viajeros por Arabia es Doughty, cuyos *Travels in Arabia Deserta* recomiendo vehementemente al lector. Asimismo las cartas de Gertrudis Bell, que vienen a ser el *contraposto* femenino al libro de Lawrence *The Revolt in the Desert*. Lo más reciente es W. B. Seabrook: *Adventures in Arabia*, 1927, Nueva York.

Durante los veinte siglos de historia norteafricana que nos es permitido otear, hallamos la vida constituida por idéntica estructura esencial: la dinámica dual y el perenne antagonismo del nómada y el urbano. De ella nacen Estados efímeros, que fingen por unas horas estructuras más complicadas, pero que pronto se resuelven en aquellos eternos elementos. Y debe subrayarse que estas creaciones, aún efímeras, necesitan, para formarse, de alguna colaboración extranjera. Una vez es Cartago; otra, Roma; otra, Bizancio; otra, la judía Kahena, o Idris el arábigo, o Abd-el-Munem, o el persa de Tiaret, o el general Lyautey, o España. De aquí, un curioso espejismo connatural al tipo de historia que este trozo de tierra produce: el Africa Menor, perpetuamente insumisa de hecho, ha parecido perpetuamente dominada por extranjeros. Y el fenómeno es comprensible: la tierra norteafricana no produce por sí misma y en verdad Estados. Los que súbitamente aparecen, y no menos súbitamente desaparecen, son, en efecto, mera apariencia importada de fuera.

Con esto tocamos el punto más sorprendente de los destinos norteafricanos: el *camouflage*, como destino histórico. Cualquiera que sea la época por la cual cortemos su pasado, hallamos en esta tierra dos estratos superpuestos: uno, aparente, que salta a los ojos; otro, latente, oculto, agazapado bajo aquél. Y es el caso que el aparente es sólo aparente, máscara histórica —cartaginesa o romana o muslímica. Lo real es lo que no se ve, lo autóctono, perdurablemente idéntico a sí mismo, bárbaramente irreductible: el nómada que maltrata a la urbe, sin acabar del todo con ella, y la urbe, que debilita al nómada, sin absorberlo definitivamente. (Sólo hay una excepción, en que el hombre sedentario, el oasis, ha forzado el pulso al nómada, al desierto: el enorme valle del Nilo).

Este doble haz, esta ironía constitutiva de la historia africana, es, a la par, su gracia mejor. Si miramos ingenuamente la superficie, el paisaje nos engaña: tenemos que educarnos para una ultravisión vertical y perforante que mire debajo de lo que se ve.

¿Quiere el lector una nota máxima de radical *camouflage?* Si algo hay de característico en el paisaje africano, es la pita, el áloe y el camello. Pues bien; ninguno de estos tres ingredientes del paisaje es indígena: los tres son importación relativamente reciente. El camello llegó hacia el siglo III después de Cristo; la pita y el áloe vinieron de América con los españoles (1).

Diciembre 1927-Marzo 1928.

---

(1) Véase Gautier: loc. cit.

DIVAGACIÓN ANTE EL RETRATO DE LA MARQUESA DE SANTILLANA

PARA mi gusto, lo más interesante de la Exposición (1) es este cuadro de Jorge Inglés. Si los proyectos de feminidad que aquí se insinúan hubiesen madurado, esta galería de cuatro siglos sería muy otra, y muy otra la historia de España.

Es tan femenino este cuadro, que empieza por engañar. En el transeúnte apresurado deja el recuerdo de un recinto tranquilo y repuesto, poblado con la paz de la oración. Sobre el reclinatorio, que hace de mística navecilla, un corazón de mujer pone la proa hacia celestes abstracciones.

Nada más femenino, repito, que ofrecer dos aspectos muy distintos: uno para el que pasa de largo, otro para el que se detiene devoto. Si se quiere conocer a la mujer, es preciso detenerse ante ella, o, dicho de otra manera, es preciso «flirtear». No existe otro método de conocimiento. El *flirt* es a la mujer lo que el experimento a la electricidad. Pues bien; el *flirt* comienza por una detención, merced a la cual se convierte el transeúnte apresurado en interrogador que inicia una conversación particular. Cuando Fernando Lassalle, precursor del actual movimiento obrero, se iba a casar, daba la noticia a un amigo parodiando la terminología hegeliana: «Me voy a individualizar en una mujer», escribía. En efecto, la mujer no revela su segundo aspecto, el verdadero y propio, sino al que se

(1) Se trata de una *Exposición retrospectiva de retratos femeninos españoles* que la Sociedad de Amigos del Arte presentó en 1918.

individualiza ante ella y deja de ser el hombre en general, el que pasa de largo, cualquiera. En esto, como en todo, la piscología de la mujer es opuesta a la del varón. El alma masculina vive proyectada preferentemente hacia obras colectivas: ciencia, arte, política, negocio. Esto hace de nosotros naturalezas un poco teatrales: lo mejor, lo más propio e individual de nuestra persona, lo damos al público, a los seres innominados que leen nuestros escritos, aplauden nuestros versos, nos votan en las elecciones o compran nuestras mercancías. El escritor representa la forma extrema de esta impudorosidad al ser más íntimo con el público anónimo que con su más íntimo amigo. El hombre vive de los demás, y por ello vive para los demás. A esto aludía yo cuando hablaba del servilismo que el destino varonil lleva consigo.

La mujer, en cambio, tiene una actitud más señorial ante la existencia. No hace depender su felicidad de la benevolencia de un público, ni somete a su aceptación o repulsa lo que es más importante en su vida. Más bien al contrario, adopta una actitud de público en cuanto parece ser ella la que aprueba o desaprueba al hombre que se aproxima, la que entre otros muchos lo selecciona y escoge. De modo que el hombre, al verse preferido, se siente premiado. Es curioso que esta concepción de la mujer como premio del hombre aparece ya en las sociedades más antiguas; así, la *Ilíada* echa a volar el enjambre sonoro de sus hexámetros con el fin de contarnos la cólera de Aquiles, furioso porque le han arrebatado la dulce esclava Kriseis, que era el premio de sus hazañas. Posteriormente, el valor de este premio sube de punto al no ser concedido por la autoridad o por un tribunal, sino que se deja al premio mismo decidir quién es el premiado.

Comparada con el hombre, toda mujer es un poco princesa: vive de sí misma, y por ello vive para sí misma. Al público presenta sólo una máscara convencional, impersonal, aunque variamente modulada; sigue la moda en todo, y se complace en las frases hechas, en las opiniones recibidas. Su afición a las galas, a las joyas, a los afeites, pudiera considerarse como una objeción radical contra esto que digo. En mi entender, lejos de oponerse a ello, lo confirma. La vanidad de la mujer es más ostentosa que la del hombre precisamente porque se refiere sólo a exterioridades: nace, vive y muere en ese haz externo de su vida a que me he referido, pero no suele afectar su realidad íntima. La prueba de ello es que esa vanidad del atuendo, frecuente en la mujer, no nos permite inferir las condiciones de su carácter con la misma seguridad que si se tratase de un

hombre. La vanidad del varón, menos ostentosa, es más profunda. Si el talento o la autoridad política saliesen a la cara, como ocurre con la belleza, la presencia de la mayor parte de los hombres sería insoportable. Afortunadamente, esas excelencias no consisten en rasgos quietos, sino en acciones y dinamismos que requieren tiempo y esfuerzo para ejecutarse, que no pueden ser mostradas, sino demostradas.

Tal es la diferencia en la relación con el público del hombre y la mujer, que lleva signos contrarios. Cuanto mayor aparato y cuidados pone la mujer al presentarse en público, mayor es la distancia que establece entre éste y su verdadera personalidad. Así, a medida que aumenta el boato de que una mujer se rodea, crece el número de varones que se sienten eliminados de la opción a sus preferencias y se saben condenados a una actitud de lejanos espectadores. Diríase que el lujo y la elegancia, el adorno y la joya que la dama pone entre sí y los demás, llevan el fin de ocultar su ser íntimo, de hacerlo más misterioso, remoto e inasequible. El hombre, en cambio, da a la publicidad lo que más estima en sí, su más recóndito orgullo, aquellos actos, aquellas labores en que ha puesto la seriedad de su vida. La mujer tiene un exterior teatral y una intimidad recatada; en el hombre es la intimidad lo teatral. La mujer va al teatro: el hombre lo lleva dentro y es el empresario de su propia vida.

En las ideas usuales sobre psicología de ambos sexos, no hallo debidamente acentuada esta discrepancia radical. Se trata de dos instintos contrarios; en el hombre hay un instinto de expansión, de manifestación. Siente que si lo que él es no lo es a la vista de los demás, valdría tanto como si no lo fuera. De aquí su afán de confesión, el prurito de evidenciar su persona interior. El lirismo procede, en definitiva, de este genial cinismo varonil. A veces esta propensión a expresar su intimidad, como si en la transmisión a los demás cobrara su plenaria realidad, degenera en contentarse con decir las cosas, aunque éstas no existan. Una buena parte de los hombres no tiene más vida interior que la de sus palabras, y sus sentimientos se reducen a una existencia oral.

Hay, por el contrario, en la mujer un instinto de ocultación, de encubrimiento: su alma vive como de espaldas a lo exterior, ocultando la íntima fermentación pasional. Los gestos del pudor no son sino la forma simbólica (véase Darwin y Piderit) de ese recato espiritual. No es el cuerpo, en rigor, lo que le importa defender de las miradas masculinas, sino aquellas ideas y sentimientos suyos referentes a las intenciones del hombre con respecto a su cuerpo. El

mismo origen tiene la mayor frecuencia e intensidad del azoramiento en la mujer. Es ésta una emoción suscitada por el temor de ser sorprendidos en nuestros pensamientos y afectos. Cuanto mayor es el deseo de mantener secreto algo de nuestra vida interior, más expuestos nos hallamos al azoramiento. Así el que miente suele azorarse, como si temiese que la mirada del prójimo perforara su palabra mendaz y pusiese a descubierto la verdadera intención que ocultaba. Pues bien, la mujer vive en perpetuo azoramiento, porque vive en perpetuo encubrimiento de sí misma. Una muchacha de quince primaveras suele tener ya más cantidad de secretos que un viejo, y una mujer de treinta años guarda más arcanos que un jefe de Estado.

Esta posesión de una vida propia, aparte y secreta, este señorío de una morada interior donde no se deja circular al prójimo, es una de las superioridades de la mujer sobre el hombre. En ello consiste la «distinción» nativa de la mujer, ese tenue, místico resorte que pone una distancia entre ella y nosotros. Porque «distinción», como vio muy bien Nietzsche, es ante todo un «*pathos* de la distancia» entre individuo e individuo. A esto obedece que la amistad entre las mujeres sea menos íntima que entre los hombres. Diríase que poseen una conciencia más clara de dónde empieza su vida propia e incomunicable y dónde acaba la del prójimo.

Fluye, pues, la verdadera existencia femenina larvada y oculta, defendida del público por una feminidad aparente, construída a propósito para servir de máscara y coraza. Yo creo que toda vida intensamente personal ha necesitado siempre segregar una personalidad ficticia, una especie de *dermato psique* que detenga y distraiga la hostil curiosidad de las gentes inferiores, a fin de poder, tras ese baluarte, vacar libremente a ser lo que se es. Pero esto, que en el hombre acontece por excepción, llega a ser constitutivo en la mujer.

Suele olvidar el hombre esa condición, por esencia latente, de la personalidad femenina, y por eso en su trato con la mujer va de sorpresa en sorpresa. Normalmente, el primer aspecto de una mujer excluye la posibilidad de que aquella delicada, juguetona, ingrávida figura, todo desdenes y fugas, sea capaz de pasión. Toda mujer parece una santita, si creemos que la santidad consiste en resbalar sobre la vida sin dejarse comprometer por ella. Y, sin embargo, la verdad es todo lo contrario: esa casi irreal figura no hace otra cosa que esperar la ocasión para arrojarse en un torbellino apasionado, con tal ímpetu, decisión y valentía, con tal olvido de penosas consecuencias, que el hombre más resuelto queda siempre a la zaga y,

avergonzado, se descubre a sí mismo como un temperamento utilitario, calculador y vacilante. Mas para que esa vitalidad profunda o individual de la mujer se manifieste, es preciso que el hombre deje de formar parte del público, y por uno u otro motivo se destaque individualmente ante ella. Lo que hay de repugnante y monstruoso en la prostituta es su contradicción de la naturaleza femenina, en virtud de la cual ofrenda al hombre anónimo, al público, aquella personalidad latente que sólo debe ser revelada al preferido. Hasta tal punto es esto una negación del carácter femenino, que el hombre delicado siente una instintiva aversión hacia la prostituta, como si, a despecho de sus formas de hembra, hubiera en ella un espíritu masculino. En cambio, el «clásico» en feminidad, Don Juan, es atraído preferentemente por la mujer más recatada, por la que más se oculta al público, y que en la morfología femenina representa el polo opuesto a la prostituta. Don Juan, en efecto, se enamora de la monja.

De espectador y público, pasa el hombre por medio del *flirt* a una relación individual con la mujer. Iniciar un *flirt* es invitar a un aparte entre dos, a una comunicación espiritual latente, secreta. Comienza, por lo mismo, con un gesto, con una palabra que niega y como retira la máscara convencional, la personalidad aparente de la mujer, y llama a la puerta de aquella otra personalidad más íntima. Entonces, como la luna que sale de entre las nubes, empieza la mujer recóndita a irradiar su encubierta vitalidad y va renunciando ante aquel hombre a su fisonomía ficticia. Este momento de nudificación espiritual, ese breve período que dura la conversión de la mujer aparente e impersonal en la mujer verdadera e individual —fenómeno que puede compararse a la revelación de una placa fotográfica—, rinde el máximo deleite de alma. El vicio de Don Juan no es, como una plebeya psicología supone, la brutal sensualidad. Al contrario, las figuras históricas que con sus rasgos han contribuido al carácter ideal de Don Juan se distinguieron por una anómala frigidez ante los placeres sexuales. El deleite donjuanesco es el de asistir una vez y otra a esa maravillosa escena de la transfiguración femenina, a ese patético instante en que la larva se hace, en honor de un hombre, mariposa. Concluida la escena, vuelve la mueca fría a los labios de Don Juan, y dejando que la mariposa queme al sol sus alas recién desplegadas, se orienta hacia otra crisálida.

A éstas y a innumerables consideraciones da pretexto el caso de este cuadro en que Jorge Inglés perpetúa la imagen de la marquesa de Santillana. Porque a primera vista encontramos una dama

preocupada de oración, sumergida querubínicamente en una atmósfera quieta, abstracta y litúrgica. Mas si insistimos, veremos salir del cuadro, volando, sedienta, hacia la luz, la eterna mariposa apasionada.

* * *

Como he dicho, encierra este cuadro un deleitoso dualismo. Primero nos parece habitado por la quietud y con un vago olor de incienso. Mas si insistimos, notamos en él la germinación de todas las inquietudes, y por la reja y la puerta del oratorio sentimos penetrar una brisa terrestre que orea con su blanda turbulencia la fina cabeza de la dama.

La técnica misma del cuadro es irresoluta: dos principios pictóricos riñen su batalla indecisa en la mano del artista. El Norte y el Sur, Flandes e Italia se persiguen hostiles por todos los rincones de la tabla, como en un canto homérico Héctor y Diomedes. Esta vacilación pictórica es tan sólo síntoma de una contienda más grave que arrastra la obra entera, desde la inspiración del maestro hasta el ser mismo de la persona representada: aquí luchan cuerpo a cuerpo goticismo, que es Edad Media, que es ascetismo, y Renacimiento, que es rumor de tiempo nuevo y triunfo de esta vida sobre la otra.

La dama ha sido perpetuada en la acción que la Edad Media prefería: orando. Sin embargo, fijémonos. Las manos quisieran aspirar al Empíreo. ¿Qué las detiene? ¿Por qué quedan palpitando en el aire como unas alas de paloma desorientada? No se sabe bien, no se sabe bien. Hay en los gestos humanos esenciales equívocos, y cuando alguien eleva juntas las palmas de sus manos, ignoramos si va a sumergirse en la oración o va a arrojarse al mar. Un mismo ademán preludia las dos opuestas aventuras.

La marquesa de Santillana prepara, pues, sus manos a la plegaria, pero no ha olvidado de ceñir cada falange de cada dedo con un anillo festival. Son tenues aros donde va prendido un carbunclo, un granate, una amatista, un zafir.

El traje ceremonial de esta marquesa derrama en su ondeo magníficos perfumes de corte de amor.

Su marido, el amable poeta, uno de los más jugosos brotes del Renacimiento en España, había recogido la herencia del lirismo provenzal, lo mismo que hicieron Dante y Petrarca. Tal vez por ello la silueta de esta dama trae a nuestra memoria aquellos palacios

provenzales donde en el siglo XIII, bajo el nombre de *cortezía*, hizo su entrada subrepticia en la sociedad teológica el culto de los mejores instintos humanos (1).

Pero el dramatismo sutil del cuadro ha venido a concentrarse en la gentil cabeza, dotada de tan extraño vigor expresivo que logra triunfar sobre la complicación del tocado y la insuficiencia del artista. ¡Con qué gracia vibra en el viento, como flor en el prado, este menudo rostro, a quien una mano inferior ha impuesto unos ojos apócrifos! Las facciones carecen de la vulgar belleza que se contenta con la corrección: son rasgos finos, distinguidos, que valen por el espíritu que expresan.

Hay semblantes de mujer en que se resume todo un doctrinal de vida y pueden servirnos de norma para conducir nuestros actos y gobernar nuestros juicios. Cuando Goethe, hastiado de la inelegancia germánica, desciende a Italia en busca de una más delicada regla vital, va ocupado con la composición de «Ifigenia». Al pasar por Bolonia se detiene ante una Santa Agata de Rafael. «El artista —escribe en su diario— le ha dado una doncellez sana y segura de sí misma, exenta de frialdad y de aspereza. Me he fijado mucho en el semblante, y he de leer en espíritu mi *Ifigenia*, porque no debe salir de los labios de mi heroína nada que esta santa no pudiera decir». Como la obra literaria no es en Goethe cosa distinta de su propia vida personal, significan estas palabras que el gran germano insatisfecho, al pasar ante el cuadro de Rafael, corrige el perfil de su alma ajustándolo a la pauta que de aquel rostro irradia.

No se puede pedir tanto a la obra de Jorge Inglés. Pero hay en ella gérmenes de una posible existencia superior, que, desarrollados, podrían afinar las almas de los que vivimos en esta vertiente del Guadarrama, donde la marquesa de Santillana habitó. Pasa por

---

(1) La Edad Moderna, de que tanto nos enorgullecemos, es hija —con sus ciencias, su política y sus artes— del Renacimiento. Pero el Renacimiento es, a su vez, hijo de la cultura provenzal floreciente en el siglo XIII. Ahora bien; esta cultura provenzal nace al amparo de unas cuantas mujeres geniales que inventan la *ley de cortezia*, primera ruptura con el espíritu ascético y eclesiástico de la Edad Media. Nada califica mejor la incapacidad de nuestra época para entender la historia, como el olvido en que se tiene este hecho fundamental. Conste, pues, que no son los ingenieros ni los profesores los que han iniciado el progreso con sus laboratorios y sus cátedras, sino unas damas floridas con las fiestas de sus salones, que entonces se llamaban «cortes». La bibliografía científica reciente en que esto se prueba, y, en general, el desenvolvimiento ideológico del tema, podrá verse en un ensayo que preparo: *De la cortesía o las buenas maneras.*

esta figurilla, estremeciéndola, un soplo de vitalidad exquisita, que no vuelve a aparecer en el resto de la Exposición. Cuando lleguemos a los lienzos de Goya, volveremos a hallar en sus mujeres vitalidad, pero ya no encontraremos exquisitez (1).

Lejos de mi ánimo poner en duda la piedad con que reza esta dama; pero si intento aclararme la actitud de su cabeza y de sus manos, inevitablemente imagino el gesto que hace la corza cuando, desde el fondo de la umbría, oye sonar a lo lejos el primer «¡halalí!» que corre por los linderos del bosque. Sin que se sepa de dónde llega, una incitación apasionada ha venido a herir el corazón de esta marquesa. Sospechamos que está en el oratorio de paso hacia una pasión. Ya se oye, ya se oye el galopar de los caballeros ideales y el latir afanoso de los canes instintivos. La dama siente un misterioso afán de huída. No hace falta más para que la eterna escena venatoria se cumpla. En la caza, la misión de la pieza es huir arrastrando al cazador y la jauría en su torbellino de persecución. Así, en el frenesí de los amores, la mujer colabora primero con una apariencia de pavor y de fuga...

Piensen otros lo que gusten: para mí la culminación de la vida consiste en una pasión limpia y finamente dramática.

1918.

---

(1) Parece excesivo tal juicio, hallándose en la Exposición retratos como el de la duquesa de Alba y la Tirana. Sin embargo, remito al lector a lo que en su lugar diré sobre estas dos admirables figuras.

PARA UNA CIENCIA DEL TRAJE POPULAR (1)

CON su máquina fotográfica Ortiz Echagüe ha conseguido algo épico... No sé bien qué: ¿tragedia, comedia, fábula más bien? Pero estas páginas nos cuentan historias mudas de dos héroes. Los dos protagonistas son Paño y Piedra. Nos ostentan, con cierto cinismo entre orgulloso y zumbón, sus músculos, sus masas, sus poros, sus luces, sus sombras. La Piedra, más segura de sí misma, se suele quedar al fondo, donde afirma su dureza geológica. Y, sin embargo, juega consigo misma a curvarse como un junco en el arco, en el portal, a bombearse en la panza de los torreones, a enternecerse en los detalles íntimos de un blasón que florece sobre la sillería granítica. El Paño, menos confiado en su destino, se adelanta al primer plano, como un tenor, para cantarnos su aria romántica, para que le veamos bien y nos interesemos por su suerte. Tienen también estos trajes extemporáneos, al acercarse a quien contempla los fotografías de Ortiz Echagüe, algo de animales exóticos, que en el Zoo, tras los barrotes, se aproximan al visitante con la esperanza de que les eche algo.

No es impropia esta imagen que sugieren, porque, en efecto, como muchos animales de Zoo, no existen ya o van muriendo en sus territorios naturales. Seguramente, el que recorra estas láminas admirables recibirá una impresión extraña de equívoca mascarada. El pueblo, que si es algo peculiar es precisamente vida espontánea y que se ignora a sí misma, aparece aquí como sorprendido de ser

(1) Prólogo a la colección de fotograbados *Tipos y trajes de España*, de Ortiz Echagüe, publicada en 1930.

tal y cual es, como representando, por eutrapelia, un papel que algún poeta erudito le ha compuesto, es decir, viviendo la definición que de él ha dado alguien que no es pueblo.

Y es que el pueblo, capaz de vestir con ingenuidad este indumento, ya no existe o casi no existe. Donde, por azar, perdura aún, es cuestión de horas su desaparición. Podrá usar todavía en su vida normal tales anacrónicos atavíos, pero ya ha decidido arrumbarlos. Por dentro es incompatible con su atuendo. Es la larva unos minutos antes de rasgar su forma, cuando siente ya bajo ella agitarse la seda de unas alas definitivas.

Haber fijado este instante crítico, equívoco, irónico, es lo que da, a mi juicio, mayor calidad estética a la obra de Ortiz Echagüe. Lo otro hubiera sido o inocente o inhumano: complacerse en que unos hermanos nuestros usen un plumaje absurdo y parezcan seres infrahumanos, raras especies ornitológicas, o bien tapires y okapis.

Aunque he caminado bastante por los caminitos de España, no conozco más que un rincón donde el traje *popular*, *tradicional*, en vez de retroceder se haya afirmado. Es el pueblo de Lagartera. ¿Quiere decir esto que por un estrambótico destino los vecinos de este lugar viven hacia atrás y sufran lamentable involución? Todo lo contrario. Al decidir la repristinación de los viejos atavíos este pueblo ejercita de la manera más curiosa su modernismo. Lo moderno es la industria y la explotación. Pues bien, los lagarteranos, que habían ya casi abandonado sus usos indumentarios, conservaron la tradición de sus bordados. Algunos finos aficionados —sobre todo de la Institución Libre de Enseñanza—, pusieron de moda, va para treinta años, estas labores tan propias para el ornato de las casas actuales, y el bordado lagarterano se convirtió en industria que explota sobre todo al turista. Pero la industria moderna necesita del reclamo. Y he aquí que, como anuncio de su industria tradicional, resuelve el pueblo entero de Lagartera rehabilitar sus antiguas ropas. Por las calles de Madrid se ve pasar a las lagarteranas llevando las mercancías a domicilio: van con sus faldas huecas y sus colorines, con aire de faisanes. El entusiasta de lo castizo, que suele ser un alma torpe o ingenua, se conmueve ante el contraste de esas figuras que representan al *pueblo eterno* y las novedades técnicas de la gran urbe actual. ¡Cuál no sería su desilusión si cayesen en la cuenta de que, bajo esa tupida fronda de haldas multicolores, se oculta el espíritu hipermoderno de Mr. Ford —nada tierno, nada romántico, que cínicamente acepta la farsa de sí mismo, con tal de vender su manufactura!

Raro será el sitio donde el *pueblo* no sienta ya como disfraz su traje *popular*. Esto significa, en prieto resumen, muchas cosas; significa casi entera la lista de problemas sugestivos que el traje popular plantea.

Parece increíble, pero, que yo sepa, no existe un solo estudio sobre el traje popular. Cien veces se han descrito los usos indumentarios de tal o cual país. Pero nadie se ha parado a meditar sobre el hecho genérico del traje popular, sobre su naturaleza y las leyes de su variación.

El fenómeno que acabo de señalar —que nuestro pueblo *siente* como un disfraz su traje tradicional— pone de manifiesto una de esas leyes. Por cierto, sorprendente. Es ésta. El pueblo no usa en todas las épocas históricas un traje *popular*, sino sólo en algunas. Por ejemplo, en la que ahora entramos se desnuda de sus pintorescos y peculiares ropajes y adopta el traje común universal. El hecho es terráqueo. En estos años cuelga el mandarín su vesta cromática de pájaro humano y se introduce en el inameno completo del europeo. En Turquía, Mustafá Kemal siega en un día todas las *chechias* de Anatolia y las sustituye por el chapeo occidental. Lo propio acontece en los pueblecitos de España. Hay, pues, épocas de uniformismo indumentario que hacen desaparecer los atuendos populares. El Imperio romano fue tiempo de esta índole e impuso el traje latino desde Palmira a Lusitania, desde el Sahara al Vístula, desde el Cáucaso a la isla de los britanos. En cambio, hay otras sazones de heterogeneidad triunfante en que cada pequeña región da caprichosamente su traje particular.

Dentro de Europa, las clases sociales superiores han mantenido siempre un formato común de vestimenta, bien que modulado diversamente. Las diferencias radicales eran, en cambio, atributo popular.

Conviene, sin embargo, defenderse de la ilusión óptica que suele producir todo lo popular, en virtud de la cual nos parece antiquísimo, vetusto y espontáneo. En realidad, los trajes populares no son ni más ni menos modas que los usados por las aristocracias. La única diferencia consiste en que el *tempo* de variación, de *modificación*, es mucho más lento en el pueblo. Esta lentitud hace que se olvide el origen de la vestimenta y que parezca nacida espontáneamente, por una profunda y latente inspiración étnica. De aquí el culto romántico al *casticismo* de los trajes pueblerinos. Pero este culto no es más que inocencia. He aquí un gracioso ejemplo. Revolución popular no ha habido en España más que una: el motín de Squilache o *de las capas y sombreros*. La plebe peninsular ha solido ser mansa. Sufrió

todo, soportó todo lo que con ella quiso hacerse. Pero un buen día los gobernantes *ilustrados* de Carlos III quisieron adecentarla un poco, quitarle el aspecto pintoresco, estrafalario, extraeuropeo que su manera de vestir le proporcionaba. Con este fin se publicó un bando para que todo el mundo recortara sus capas talares y recogiera las enormes alas de sus sombreros. El pueblo se sintió ofendido en lo más recóndito de su ser: era como tocarle a la propia alma tocar a su sombrerazo, que solía llamarse *chambergo* y *gacho*. Como la guardia walona era la encargada del orden público y tuvo que ocuparse en dar cumplimiento al bando anticastizo, creció la hostilidad que ya de tiempo atrás sentían por ella los barrios bajos de Madrid. Si el bando, que procedía de un extranjero, Squilache, era ya un atentado sacrílego a la espontaneidad tradicional del traje popular, la intervención autoritaria de soldados extranjeros acentuaba su carácter antinacional. Reformar el sombrero castizo ¿no era como extirpar al pueblo su más autóctona personalidad? Y, en efecto, por una vez, el pueblo se sublevó y se dedicó a cazar guardias walonas.

Así cuentan el hecho los historiadores y no hay nada que rectificar a su relación. Sólo les imputo una falta: no decirnos por qué ese sombrero tan castizo, tan consustancial con la raza madrileña, se llamaba *chambergo*. La palabra huele enormemente a extranjería. Chambergo viene de Schomberg. Y ¿quién fue Schomberg? Schomberg fue el comandante de la guardia flamenca traída a España en tiempos de Carlos II, aproximadamente un siglo antes del motín de Squilache. Esta guardia flamenca despertó también la antipatía popular. ¡Irritaban aquellos hombres barrocos del Norte, tocados con sus enormes sombreros a lo Schomberg! Pero es el caso que, no mucho después, el pueblo matritense adoptó el amplio chapeo extranjero y que dos generaciones más tarde lo consideraban como simbólico fetiche de la más pura casta madrileña. Por defenderlo se entregó denodadamente a linchar guardias walonás, herederos de aquellos a quienes había tomado el sombrero.

Este dato nos invita a reformar nuestra manera de deleitarnos con el traje popular. Su gracia no está en su efectiva antigüedad, sino precisamente en la portentosa ilusión de vetustez, más aún de sin-edad, que el pueblo da a cuanto adopta, aunque sea de ayer. Esta es su peculiar y genial ironía. Mientras las clases superiores acentúan la *novedad* de cuanto usan y hacen, cayendo siempre, más o menos, en una gesticulación de *parvenus*, aunque no lo sean, el pueblo parece complacerse en lo contrario, y da a su traje y a su canto y a su vocablo pátina de milenio y resonancias inmemorables.

Ningún traje popular es autóctono ni eterno, y, sin embargo, todos lo parecen. Esto es lo interesante, lo sugestivo. En esto revela, efectivamente, la clase inferior social su potencia de estilo. La auténtica antigüedad de un objeto usado por ella, y sólo por ella, no permitirá reconocer su fuerza de creación artística, personalísima, impregnadora de cuanta materia toca.

El único indumento popular que es de verdad eterno es el harapo. El mendigo que con fruición dibuja una y otra vez Rembrandt es idéntico al de Goya, y ambos no se diferencian del mendigo medieval. Lo cual —entre paréntesis— nos insinúa sutilmente que, como el harapo, el oficio que simboliza es un modo eterno de ser hombre, un modo radical, invariable, categórico, en comparación con el cual todos los otros modos de ser hombre resultan transitorios, mudables y anecdóticos. El mendigo es acaso la forma más pura de conservarse Adán al través de la historia. Por ello, nuestro lenguaje vulgar dice del que va harapiento que *va hecho un Adán*.

Pero prosigamos un poco más estos primeros apuntes para una historia natural del traje popular. Hemos dicho que no suele ser muy antigua; ahora añadamos que su origen no suele ser popular. ¿De dónde proviene entonces? No cabe duda; de las aristocracias. El traje de la hembra popular aragonesa y el de la valenciana son el traje de la dama dieciochesca, interpretado en material humilde por oficiales toscos. El traje de la ansotana y de casi todos los valles altos es el traje mundano, usado por las señoras a fines de la Edad Media y durante el Renacimiento. ¿Se advierte la curiosa *ley* que esta observación nos descubre? En las tierras bajas y abiertas, el traje popular femenino procede de una moda aristocrática relativamente reciente. Es decir, que la aragonesa adoptó lo que hoy consideramos como su ropa castiza, cuando esa ropa era el uso universal en las clases superiores, en Madrid como en Versalles. Por tanto, en una época de uniformismo, en que el pueblo no quiere parecer heteróclito, ni pintoresco, ni castizo. Por el contrario, en las aldeas de la alta montaña, en los vallecitos angostos y perdidos del Pirineo ha quedado retenida una moda aristocrática mucho más antigua. Evidentemente hubo un tiempo de pleamar, uniformador a fines del Renacimiento, que llevó los usos de vestimenta a la sazón vigentes hasta los últimos pueblos montañeses, como el diluvio elevó el arca de Noé hasta la cima del monte Ararat. Aquella pleamar fue seguida de un reflujo de siglos, en que predominó la heterogeneidad en el vestir regional, y las modas popularizadas hacia 1500 quedaron encalladas en la montaña, fijas, estabilizadas. De esta manera,

los trajes de cada región son como los putrefactos signos de corrientes sociales que un día llegaron hasta allí, depositando en aluvión formas de ornato y vestidura, que procedían de los centros urbanos más refinados y remotos.

Hay, es cierto, trajes populares femeninos cuya oriundez aristocrática es menos clara. Pero da la casualidad de que esos trajes parecen todavía menos autóctonos y peculiares que los citados. Así, el vestido lagarterano es casi un lugar común de toda Europa; con ligeras diferencias se encuentra en todo el centro y el norte del continente. A veces, como ante el traje de *joven jamallera* o de la *nena en fiesta*, que Ortiz Echagüe reproduce maravillosamente, recordamos atavíos centroasiáticos o de Siam.

Con todo respeto para opiniones divergentes de la mía, diré que, a mi juicio, el traje más misterioso, más relativamente autóctono, más extraño y de más fino sabor castizo es el que pudiera parecer más moderno de todos: el traje andaluz femenino, con volantes o *faralaes*. No creo que se encuentre nada parecido en el resto de Europa ni en Asia. Sólo lo hallamos donde los españoles lo llevaron, como en América. Sin embargo, la arquitectura de esta falda parece circunscribirla al siglo XIX. En la galería de Ortiz Echagüe —y en la realidad— no hay otro indumento popular de aspecto más contemporáneo. Pero si desandamos cuatro mil años, la volvemos a encontrar idéntica en las diosas de Creta. Allá, en el Oriente mediterráneo, las mujeres vistieron faldas gitanas hace cuatro milenios. Y —¡curiosa coincidencia!— esas mujeres de Creta asistían con mantillas a corridas de toros. Se conservan trozos de mosaico, donde aparecen unas damas, contemporáneas del rey Minos, o poco menos, que desde un palco contemplan una fiesta tauromáquica. Son unas sevillanas o malagueñas inconfundibles. A mí la cosa no me sorprende demasiado, porque desde hace mucho sostengo que los andaluces proceden del Asia menor, y son parientes de los cretenses, de los etruscos y de otros pueblos, hasta hace poco misteriosos, que en cierta altura de la historia se desparramaron por el Mediterráneo y fundaron Estados admirables, entre ellos Tartasia. En el libro de Schulten puede verse una descripción de la vida tartesia hacia el año 1000 a. de C., y sorprenderá la identidad de carácter y usos entre aquellos hombres y nuestros floridos contemporáneos los andaluces.

Diciembre 1929.

TIEMPO DISTANCIA Y FORMA EN EL ARTE DE PROUST [1]

Esta vez la Muerte, al segar una vida ajena, cercena de paso nuestros placeres. Hay muchas gentes de todos los países que se habían formado un presupuesto de futuras delicias a cargo de nuevos tomos de Proust. Este fenómeno de que el público «espere» la obra venidera de un autor es, desde hace tiempo, sobremanera insólito. No faltan, ciertamente, escritores muy estimables, que recibimos en nuestra casa de lectores siempre que se presentan. Mas la corrección y el respeto con que aceptamos siempre su visita no quiere decir que la deseamos. Para estos señores escribir consiste en hacer adoptar a su propia persona una determinada postura. Con la más virtuosa constancia ejercitan ante nosotros su breve repertorio de «cuadros plásticos» estereotipados. La consecuencia es que tras varias representaciones no sentimos urgencia alguna por presenciar de nuevo el espectáculo.

Pero hay otro tipo de escritores, los cuales tienen la suerte o la genialidad de haber tropezado con un filón de «cosas». Su situación es muy parecida a la de los descubridores científicos. Con una simplicidad y una evidencia estupefacientes han encontrado que su pie se deslizaba por una nueva área de posibilidades estéticas. Si usando de una vaga palabra mística suele llamarse «creadores» a los escritores antedichos, habrá que llamar a éstos «inventores», en el sentido más latino de la palabra. Han hallado nueva fauna oculta en paisajes intactos; por lo menos han encontrado una nueva manera de ver,

(1) Estas páginas fueron escritas para la *Nouvelle Revue Française*, que las publicó en el número de enero de 1923, dedicado a Proust.

una sencilla ley óptica donde se formula cierto índice de refracción inusitado. La posición de tales autores es mucho más sólida; aunque su obra sea siempre idéntica a sí misma, nos promete cosas nuevas, espectáculos virginales, y es difícil que falle en nosotros el afán de ver. Cuando Platón busca un gremio seguro donde inscribir a los filósofos, se decide por la clase de los *filotheamones* o amigos de mirar. Pensaba acaso que la virtud más constante en el hombre es cierto entusiasmo visual.

Proust es uno de estos «inventores», y en medio de la producción contemporánea, que es tan caprichosa, tan innecesaria, su obra se presenta con caracteres de forzosidad. Si no hubiese sido ejecutada en la evolución literaria del siglo XIX, habría quedado un agujero de perfil claramente definido. Y aun cabe decir más para encarecer su condición de inevitable: ha sido hecha un poco tarde, y quien la analice sorprenderá en su fisonomía leve anacronismo.

Las «invenciones» de Proust son de alto rango, por lo mismo que se refieren a los ingredientes más elementales del objeto literario. Se trata nada menos que de una nueva manera de tratar el tiempo y de instalarse en el espacio.

Si para dar una idea de lo que es Proust a quien no lo ha leído enumeramos sus asuntos —la vida veraniega en el pueblecito familiar, el amor de Swann, el juego sentimental de un niño y una niña, sirviendo de fondo los jardines de Luxemburgo; un estío en la costa normanda, en un hotel de lujo, rostro al mar inquieto, sobre el que resbalan, figuras de nereidas, las fisonomías de unas muchachas florecientes, etc.—, caemos pronto en la cuenta de que no hemos dicho nada, y que esos temas, innumerables veces elaborados por los novelistas, no permiten filiar lo que Proust nos ofrece. Hace años solía acudir a la biblioteca de San Isidro un pobre jorobado, de tan corta estatura, que no alcanzaba bien al pupitre. Invariablemente se acercaba al bibliotecario de turno y le pedía un diccionario. «¿Cuál quiere usted? —preguntaba solícito el empleado—, ¿latino, francés, inglés?» Y el pequeño jorobado respondía: «Mire usted; cualquiera, porque es para sentarme encima».

El mismo error que el bibliotecario cometeríamos si quisiéramos definir a Claude Monet diciendo que ha pintado Nuestra Señora y la estación de San Lázaro, o a Degas notando que reproducía planchadoras, bailarinas o jockeys. Porque en ambos pintores son estos objetos, que parecen temas de sus cuadros, sólo el pretexto; pintaron esas cosas como podían haber pintado otras muy diferentes. Lo que les importaba, el tema eficiente de sus lienzos, es la perspectiva aérea,

el cendal de cromáticas vibraciones en que las cosas, sean cualesquiera, viven suntuosamente envueltas.

Algo parejo acontece a Proust. Los temas de novela que van y vienen sobre el haz de su obra ofrecen sólo un interés adyacente y secundario, y son como boyas que flotan a la deriva en el flúido abisal de los recuerdos. Hasta ahora el escritor solía usar del recuerdo a modo de material para reconstruir el pasado. Como los datos de la memoria son insuficientes y retienen de la realidad pretérita sólo un extracto arbitrario, el novelista tradicional completa aquéllos con observaciones del presente, con toda suerte de hipótesis e ideas convencionales, uniendo así al material auténtico del recuerdo estos otros fraudulentos.

Tal método tiene sentido cuando el propósito es, como solía, restaurar las cosas pasadas; esto es, fingirles una nueva presencia y actualidad. Mas el propósito de Proust es totalmente inverso: no quiere, valiéndose de sus recuerdos como de un material, reconstruir aquellas realidades antiguas, sino, al contrario, quiere, usando de todos los medios imaginables —observaciones de lo presente, análisis reflexivos, teorizaciones psicológicas—, llegar a reconstruir literariamente sus recuerdos. No, pues, las cosas que se recuerdan, sino el recuerdo de las cosas es el tema general de Proust. Por vez primera pasa aquí formalmente el recuerdo de ser material con que se describe otra cosa a ser la cosa misma que se describe. Por esta razón el autor no suele añadir a lo recordado las partes de la realidad que al recuerdo faltan, sino que deja a éste intacto, según él es, objetivamente incompleto, tal vez mutilado y agitando en su espectral lejanía los pobres muñones que le han quedado. Hay una página muy sugestiva, donde se habla de tres árboles sobre un lomo de tierra, tras de los cuales sólo se recuerda que había algo, algo muy importante, pero que se borró, que fue abolido de la memoria. El autor forcejea vanamente para encontrar lo que allí falta e integrar con ello aquel trozo de paisaje periclitado, aquellos tres árboles, únicos supervivientes de una catástrofe mental, de una tormentosa obliviscencia.

Los temas novelescos son, pues, en Proust mero pretexto y como *spiracula*, respiradores y portillos de colmena, por los cuales logra libertarse, alado y estremecido, el enjambre de las reminiscencias. No en balde ha dado a su obra el título general de *A la recherche du temps perdu*. Proust es un investigador del tiempo perdido como tal. Renuncia con todo escrúpulo a imponer al pasado la anatomía de lo presente y practica un rigoroso no-intervencionismo, guiado por la más decidida voluntad de eludir toda construcción. Del fondo

nocturno del alma se desprende ascendente un recuerdo, como sobre la línea del horizonte se eleva, patética, en la noche una constelación. Proust inhibe todo afán de restaurar, y se limita a describir eso que ve remontar de su memoria. En vez de restaurar el tiempo perdido, se complace en edificar su ruina. Puede decirse que el género *Mémoires* alcanza en él la dignidad de un método literario puro.

Esto por lo que hace al orden del tiempo. Pero más sencilla y estupefaciente es su invención en el orden del espacio.

Se ha contado el número de páginas que Proust emplea para decirnos que la abuela se pone el termómetro. No es posible, en efecto, hablar de Proust sin hacer constar su prolijidad y su nimiedad. Mas en este caso prolijidad y nimiedad dejan de ser dos vicios, para convertirse en dos potencias de inspiración, en dos musas que es preciso agregar a la nonaria comunidad. Proust necesita ser prolijo y nimio por la sencilla razón de que se acerca a los objetos más de lo acostumbrado. Ha sido el inventor de una nueva distancia entre nosotros y las cosas. Esta sencilla reforma es de unos resultados, como he dicho, tan estupefacientes, que casi toda la anterior producción literaria toma un aspecto de literatura a vista de pájaro toscamente panorámica cuando se la compara con este genio deliciosamente miope.

En virtud de las conveniencias vitales, cada cosa nos impone una determinada distancia, vista desde la cual nos parece obtener su mejor apariencia. El que quiere ver bien una piedra se acerca a ella hasta poder divisar la porosidad de su superficie. Pero el que quiere ver bien una catedral tendrá que renunciar a ver los poros de sus piedras, y alejándose, ampliar sobremanera el campo visual. La norma de estas distancias se regula por el utilitarismo orgánico que gobierna los hechos de la vida. Mas tal vez fue un error de los poetas creer que ese sistema de distancia, excelente para los usos vitales, lo era también para el arte. Proust, hastiado acaso de ver siempre dibujada una mano como si fuese un monumento, la acerca a sus ojos, y cubriendo con ella el horizonte ve, sorprendido, aparecer en primer plano un sugestivo paisaje, donde ondulan los valles de los poros, coronados por la selva liliputiense del vello. Esto es, naturalmente, una manera de decir: a Proust no le interesan las manos ni, en general, las cosas corporales tanto como la fauna y flora íntimas. Rectifica nuestra distancia ante los sentimientos humanos y rompe con la tradición de describirlos monumentalmente.

Pienso que no carece por completo de interés internarse un poco más en esta cuestión e indagar cómo se ha originado en Proust esta radical transformación de la perspectiva literaria.

Cuando un artista primitivo pinta una jarra o un árbol, parte del supuesto de que toda cosa tiene realmente un perfil; esto es, un inequívoco dintorno o forma externa que, como una frontera bien definida, le separa o aísla de todas las demás. Fijar exacta, pulcramente ese perfil de los objetos constituye el mayor afán del primitivo. El impresionista, en cambio, cree advertir que ese perfil es ilusorio y no nos es dado en la visión real. Si nos atenemos a lo que de un árbol vemos, en el rigoroso sentido del vocablo, descubrimos que no queda recortado del contorno, que su silueta es difusa e imprecisa, y lo que le distingue de cuanto le rodea no es aquel perfil inexistente, sino la masa de tonos cromáticos interior a él. Por esta razón el impresionismo no dibuja el objeto, sino que lo obtiene amontonando pequeñas manchas de color, cada una informe, pero capaces en su combinación de engendrar ante los ojos entornados la vibrante presencia de aquél. El impresionista pinta una jarra o un árbol sin que en su cuadro haya nada que tenga la figura de árbol o jarra. Como estilo pictórico consiste, pues, el impresionismo en negar la forma externa de las realidades y en reproducir su forma interna: la masa cromática interior.

Esta manera de arte imperaba en la sensibilidad europea fin de siglo. Y es curioso notar la coincidencia con la filosofía y la psicología de entonces. Los filósofos de 1890 sostenían que la única realidad está hecha de nuestros estados sensoriales y emotivos. En tanto que el hombre ingenuo, lo mismo que el primitivo de la pintura, interpreta el llamado mundo como algo inconmovible que se halla fuera de nosotros y está dotado de magnífica e inmutable arquitectura, piensa el filósofo impresionista que es el universo mera proyección de nuestras sensaciones y afectos, un flujo de olores, sabores, luces, penas y afanes, una procesión incesante de inquietos reflejos íntimos. Parejamente, la psicología primitiva supone que nuestra personalidad está constituida por un núcleo invariable, especie de estatua espiritual que recibe los cambios del contorno con su gesto permanente. Tal es la psicología del hombre de Plutarco que vemos inmerso en el mar de la vida aguantando sus embates como la roca el oleaje o como la estatua la intemperie. Pero el psicólogo impresionista niega lo que suele llamarse el carácter, que suele ser el perfil escultórico de la persona y ve en éste una mutación perdurable, una sucesión de estados difusos, una articulación siempre distinta de emociones, de ideas, colores, esperanzas.

Esta consideración nos sirve para datar las tendencias íntimas de Proust. La monografía sobre un amor de Swann es un caso de

puntillismo psicológico. Para el autor medieval de *Tristán e Iseo* es el amor un sentimiento que posee un claro perfil propio: para él, primitivo de la novela psicológica, el amor es amor y nada más que amor. En cambio, Proust nos describe un amor de Swann que no tiene forma alguna de amor. Hay en él de todo: puntos de sensualidad cálida, pigmentos morados de recelo, pardos de hábito, grises de cansancio vital. Lo único que no hay es amor. Este resulta como resulta la figura del tapiz, por intersección de unos hilos, ninguno de los cuales tiene la forma de la figura. Sin Proust hubiera quedado nonnata una literatura que necesita ser leída como son mirados los cuadros de Manet, entornando los ojos.

Por este motivo, cuando se le aproxima a Stendhal conviene usar de cautela. En muchos sentidos representan dos polos y son antagonistas. Es ante todo Stendhal un imaginador: imagina las tramas, las situaciones y los personajes. No copia nunca: todo en él queda resuelto en fantasía, una fantasía enjuta y concentrada. Sus almas son tan «ideadas» como pueda serlo la línea de una *madonna* en los cuadros de Rafael. Cree Stendhal firmemente en la realidad de los caracteres y se afana en dibujar su inequívoco perfil. Las personas de Proust, por el contrario, carecen de silueta, son más bien mudables concreciones atmosféricas, nubes de espíritu que vientos y luces a toda hora transforman. Ciertamente que es del gremio de Stendhal, «investigador del corazón humano». Pero, en tanto que para Stendhal es el corazón humano un sólido de rígidas líneas plásticas, es para Proust nuestro corazón un difuso volumen gaseoso que varía de momento a momento en una versatilidad meteorológica. De lo que Stendhal dibuja a lo que Proust pinta, va la misma distancia que de Ingres a Renoir. Ingres ha definido mujeres bellas de que podríamos enamorarnos; Renoir, no; su procedimiento lo excluye. El plasma vibrante de puntos luminosos que es una mujer en Renoir nos da acaso supremamente la sensación de la pulpa carnosa; pero una mujer, para ser bella, necesita poner a la expansión de su carne el límite correcto de un perfil. Del mismo modo, el método literario y psicológico de Proust le impide modelar figuras femeninas que sean atractivas. La duquesa de Guermantes, no obstante la predilección con que es tratada, nos parece fea e impertinente y nada más, al paso que si tornásemos a gozar los años tórridos de nuestra juventud, es seguro que volveríamos a enamorarnos de la Sanseverina, mujer de rostro tan quieto y de corazón tan estremecido.

En suma, Proust aporta a la literatura lo que pudiera denomi-

narse una intención general atmosférica. Paisajes y personas, mundo interior y exterior, todo queda volatilizado en una aérea palpitación difusa. Yo diría que el universo de Proust está hecho para ser percibido en forma de respiración porque todo en él es ambiente. En estos volúmenes nadie hace nada ni pasa nada: todo es una pasiva sucesión de situaciones estáticas. Ni podía acontecer de otra manera, porque, para hacer algo, es menester antes ser algo determinado. La acción del animal se desarrolla siempre como una línea que parte de su voluntad y al quebrarse contra los obstáculos renace siempre, revelando que un sujeto se opone a las resistencias sobrevenidas. Esta línea quebrada que es la acción del animal, hombre o bestia, va por lo mismo cargada de un latente dinamismo que presta al desarrollo dramático temblor. Mas la existencia de los personajes proustianos tiene un carácter vegetativo. Para la planta, vivir es estar y no hacer. Sumergida en la atmósfera es incapaz de oponerse a ella; su pasividad elimina todo dramatismo. Parejamente los personajes de Proust van, como vegetales, inertes dentro de sus destinos atmosféricos y, con botánica sumisión, parece su vida reducirse a la función clorofílica, diálogo químico siempre idéntico y como anónimo, en que la planta recibe dócil los imperativos del ambiente.

En estos libros, más que las personas, son los verdaderos agentes de las variaciones vitales los vientos, los climas físicos y morales que a aquéllos sucesivamente envuelven. Y la biografía de cada uno está dominada por ciertos alisios espirituales que soplan alternativamente sobre él y polarizan su sensibilidad. Todo depende del lado por donde la ráfaga aliente, y como hay cierzo y hay ábrego, viento del Norte y viento del Sur, el personaje de Proust varía, según que el vendaval de la existencia sople del lado de Meseglise o del lado de Guermantes. Ni es extraña la frecuencia con que este escritor habla de *côtés*, pues siendo para él el universo una realidad meteorológica, lo esencial son los cuadrantes. Tenemos, pues, que un genial abandono de la forma externa y convencional de las cosas obliga a Proust a definirlas por su forma interna, por la estructura de su forma interior. Pero esta estructura es de condición microscópica. He aquí por qué Proust ha sido llevado a acercarse anómalamente a las cosas y a practicar histología poética. A lo que más se parece su obra es a esos tratados anatómicos que los alemanes titulan, por ejemplo, *Über feineren Bau der Retina des Kanninchens*. «Sobre la más fina estructura de la retina del conejo».

Microscopismo significa, de suyo, nimiedad. Nimiedad exige prolijidad. La interpretación atmosférica de la vida humana y la

minuciosidad consecuente con que se la describe, impone a los libros de Proust irremediablemente un aparente defecto. Me refiero a la peculiar fatiga que aun en el más aficionado a estos volúmenes produce su lectura. Si se tratase de la fatiga usual que segregan los libros necios, no había más que hablar, pero la fatiga del lector de Proust goza de caracteres específicos y no tiene nada que ver con el aburrimiento. Con Proust no nos aburrimos nunca. Es muy raro que falte a alguna de estas páginas la intensidad bastante y aun la suficiente. Sin embargo, estamos dispuestos en cualquier momento a abandonar la lectura. Por otra parte, a lo largo de la obra nos sentimos constantemente detenidos, como si no se nos dejase avanzar a nuestro gusto, como si el ritmo del autor fuese menos ligero que el nuestro y un perpetuo *ritardando* a nuestra prisa.

Es el inconveniente y la ventaja del impresionismo; en los volúmenes de Proust, según he dicho, no acontece nada, no hay dramatismo, no hay proceso. Se componen de una serie de vistas sumamente ricas de contenido, pero estáticas. Ahora bien, somos los mortales, por naturaleza, seres dinámicos y sólo nos interesa el movimiento.

Cuando Proust nos dice que suena la campanilla de la puerta del jardín de Combray y en la oscuridad se oye la voz de Swann que llega, nuestra atención se sitúa sobre este hecho y encogiéndose se dispone a brincar sobre otro hecho que, sin duda, le va a seguir, y de que aquél es preparación. No nos acomodamos inertes en el primer hecho, sino que una vez conocido someramente, nos sentimos disparados hacia otro venidero, porque en la vida, creemos, es cada uno de ellos anuncio y punto de tránsito para otro, y así sucesivamente hasta formar una trayectoria, como al punto matemático sigue otro punto hasta formar una línea. Proust martiriza esta nuestra condición dinámica obligándola sin remisión a demorar en el primer hecho, a veces durante ciento y más páginas. A la llegada de Swann no sigue nada: al punto no se agrega otro punto, sino que, por el contrario, la llegada de Swann al jardín, ese simple hecho momentáneo, ese punto de realidad, se dilata sin progresar, se ensancha sin mudarse en otro, va hinchando su volumen y son pliegos y pliegos en que no nos movemos de él, solamente le vemos crecer elásticamente, cargarse de nuevos detalles y de nuevo sentido, engrosar como una pompa de jabón y como ella recamarse de irisaciones y reflejos.

Experimentamos, pues, algo de tortura al leer a Proust; su arte opera sobre nuestro apetito de acción, de movimiento, de progreso, al modo de un freno constante que nos retiene, y sufrimos como la

codorniz que al saltar dentro de su jaula tropieza con la bovedilla de alambres en que termina su prisión. Ello es que la musa de Proust podría llamarse «morosidad», y su estilo consiste en el aprovechamiento literario de aquella *delectatio morosa* que tanto castigaban los Concilios.

Ahora vemos con sobrada claridad cómo se cierra el ciclo de las «invenciones» elementales de Proust. Ahora vemos cómo su modificación de la distancia y de la forma usuales es natural consecuencia de su primaria actitud ante el recuerdo. Cuando usamos de él como de un material entre otros para reconstruir intelectualmente la realidad, sólo tomamos el trozo de reminiscencia que nos es útil y, sin dejarlo crecer según su propia ley, pasamos adelante. En el razonamiento y en la simple asociación de ideas nuestra alma ejecuta una trayectoria, avanza de una cosa a otra y la atención progresa mediante un sucesivo desplazamiento. Mas si, de espaldas a la realidad, nos entregamos a la contemplación del recuerdo, vemos que éste procede por mera dilatación, sin que nosotros, por decirlo así, nos movamos del punto inicial. Recordar no es, como razonar, caminar por el espacio mental, sino que es el crecimiento espontáneo del espacio mismo.

Ignoro qué prácticas solía emplear Proust para escribir. Pero sus párrafos, de conducta tan sinuosa y completa, parecen haber sufrido después de escritos internas vicisitudes. Se advierte que fueron, tal vez, en su origen bien proporcionados, mas el recuerdo encerrado en ellos ha tenido luego espontáneos rebrotes y como excrecencias que han producido extraños y —para mi gusto— deliciosos anudamientos gramaticales parecidos a las corcovas óseas que se forman en los pies de las chinas en la reclusión de las chinelas.

Partiendo de estas advertencias sobre las dimensiones más elementales y abstractas de la obra de Proust, sería ahora llegado el momento para comenzar a hablar formalmente de ésta y del temperamento del autor. Entonces descubriríamos las más sorprendentes correspondencias entre esa tendencia adinámica que regula su interpretación de tiempo, distancia y forma con el resto de sus peculiaridades. Porque es curioso advertir que un mismo principio orgánico de fórmula muy sencilla basta para explicar todas las facetas de la obra de Proust, por ejemplo, la anómala perspicacia con que describe las aventuras de la circulación sanguínea en su personaje, su fina percepción de los cambios higrométricos y de las sensaciones musculares; en fin, su trascendente, omnímodo *snobismo*.

Enero 1923.

E G I P C I O S (1)

ESTAS notas han sido premeditadas como introducción a una antología de cantos y cuentos del Antiguo Egipto. No se proponen otra cosa que destacar en un somero esquema los rasgos del alma egipcia que más importan a quien desee comprender en su diferencial peculiaridad aquella viejísima civilización.

LAS HUELLAS DEL ALMA

El alma se expresa en la palabra y en el gesto; pero, además, se imprime en la obra. El gesto y la palabra dicha se volatilizan, y queda del alma que fue sólo la obra y la palabra escrita. Son sus huellas, sus presiones sobre la materia, llenas de significación. No es desdeñable enseñanza que la materia, lo más opuesto al alma, sea la encargada de hacer vivir a ésta. El resto del espíritu que no ha logrado materializarse se evapora.

Para penetrar en un alma tenemos que inclinarnos sobre la materia y rastrear sus huellas como para dar caza a un animal fugaz. El alma tiene la facultad de impregnar la materia en torno; no puede llegarse a ella sin darle alguna forma que sale de su propio fondo, que es su íntima emanación. Estas conformaciones o deformaciones son la confesión perdurable que la espiritualidad deja, como prenda de su flúido ser, en nuestras manos.

Y sería un error creer que de esos dos medios de manifestación

(1) [Este ensayo, bajo el título «Notas sobre el alma egipcia», se publicó como preliminar del libro *Cantos y Cuentos del Antiguo Egipto*, editorial «Revista de Occidente», Madrid, 1925.]

duradera que el alma posee —la palabra escrita y la obra—, es aquélla la que nos revela los mayores secretos. En la palabra, ciertamente, se propone el alma exteriorizar algo de sí misma; por esto decimos que se expresa. En la obra no se propone nada parecido, sino simplemente producir un objeto útil o grato —la morada, la espada, la estatua. Pero es el caso que esos objetos pueden tener formas innumerables, y al preferir una el alma y excluir las demás, nos revela, sin sospecharlo, un secreto profundo de su ser, más profundo que todo lo que pudo decir con sus palabras. Adviértase que aquellas convicciones y sentimientos que forman el estrato último de nuestra persona son para nosotros de tal modo evidentes, constituyen supuestos tan primarios de nuestra vida, que ni siquiera reparamos en ellos, y menos puede ocurrírsenos comunicarlos. Se dice sólo lo que nos parece diferencial, lo que varía, lo que en algún sentido es cuestionable, lo que acontece sobre ese fondo último de actitudes y creencias. Pues bien, estos secretos últimos son los que aventa el alma cuando no pretende expresarse, sino que, indeliberadamente, prefiere unas formas a otras, en los instrumentos, en las artes, en las instituciones. Más aún que la expresión en la palabra, es sincera e indiscreta la impresión en la obra. La única ventaja de la palabra es que es más clara, circunscribe más estrechamente su significado. La obra es un lenguaje más vago, tal vez, por lo mismo que enuncia las más vastas confesiones. De todas suertes, el alma de un pueblo antiguo sólo es inteligible cuando se confrontan sus palabras y sus obras. La civilización entera de la raza se presenta a nuestros ojos como una innumerable gesticulación, como un amplísimo lenguaje.

LA PRIMERA FECHA

«La primera fecha segura que registra la historia universal es el 19 de julio del año 4241 antes de Jesucristo. En ella fue establecido en el Bajo Egipto el calendario de 365 días.»—Eduardo Meyer, *Historia de la Antigüedad*, tomo I, 2.ª ed., pág. 110.

«TEMPO» DE LA HISTORIA EGIPCIA

En cierta manera, este dato de tan formal apariencia contiene y cifra todo lo esencial del alma egipcia. La instauración de un calendario supone que la colectividad ha llegado a la madurez de su cultura. En esa legislación sobre la medida del tiempo se resume

siempre un vasto saber cosmológico. Pero, además, implica la existencia de un Estado fuerte y en orden que posee ya una compleja técnica administrativa.

Ahora bien, el calendario egipcio es establecido en el Bajo Egipto. Constituía éste un cuerpo político que se había formado por colonizaciones emprendidas desde el Alto Egipto. A la existencia de un Estado en el Delta precedió la formación de otro Estado río arriba, verdadera cuna de la civilización egipcia. Esto significa que siglos antes de aquella fecha existía ya una nación poderosa, políticamente organizada, no lejos de la primera catarata. Pero si, retrocediendo hacia el año 5000 antes de Jesucristo, queremos pasar más allá, topamos en seguida con los restos que las excavaciones recientes han exhumado, y esos restos pertenecen a una civilización sumamente primitiva, en rigor, neolítica, que nada tiene que ver con la egipcia. De modo que no es posible retroceder mucho sin salirse de la historia de Egipto. Por otra parte, en torno a la fecha del 4000, según Borchardt, se están ya construyendo las pirámides, lo cual quiere decir, ni más ni menos, que Egipto está plenamente formado, tal y como va a ser en el resto de los milenios, con toda su estructura política, con todo su arte, con toda su técnica, religión y saber. Así, en lo que respecta al tema más característico de esta civilización —el culto a los muertos—, hallamos que en las tumbas de hacia el año 4000 se encuentran ya figuras de criados y criadas, servidores presuntos del cadáver, modeladas por cierto sin pies, a fin, sin duda, de que no huyesen, dejando en desamparo a su señor. Por ese tiempo la agricultura ha alcanzado su máximo desarrollo y es ya idéntica a lo que va a ser hasta la época de Napoleón.

De suerte que la historia egipcia ofrece el ejemplo de una civilización política y moral que llega en un *prestissimo* fantástico a plena maturación, para anquilosarse en seguida y perdurar miles de años invariable en todo lo esencial. ¿Cómo se explica esto?

PUEBLO AGRÍCOLA

La vertiginosidad con que se constituye el Estado egipcio y su relativo estancamiento posterior tienen dos causas, material la una, psicológica la otra. La causa material fue, como es sabido, el Nilo. Aunque parcial, sigue pareciéndonos verdadera la fórmula canónica dada por Herodoto: «Egipto es un don del Nilo».

La tierra toda de Egipto es menor que dos provincias españolas.

Sin embargo, su longitud es grande. Está repartida en dos breves bandas de terreno a ambas orillas del río. En algunos lugares su anchura no pasa de tres kilómetros. Más allá, a uno y otro lado, aprisionan el terruño fértil las rocas verticales que llevan sobre sus hombros el desierto. La inundación periódica es un beneficio, pero, a la par, un desastre. El agua cenagosa que luego fecundiza, primero destruye. Esto impone con una violencia clara, aguda, la necesidad de grandes trabajos de irrigación y drenaje, que no pueden ser emprendidos por familias aisladas ni siquiera por pequeños grupos sociales. El dominio sobre las aguas sólo es posible si una voluntad unitaria organiza la vida humana desde un punto del curso fluvial hasta su desembocadura.

La configuración de su territorio impuso al pueblo egipcio un destino agrícola. Y esto con raro exclusivismo. El valle del Nilo, acordonado a una y otra mano de desiertos, queda remoto del mundo. Míseros pueblos nómadas, retenidos en los estadios más primitivos del desarrollo humano, rozan apenas la existencia del labriego nilota, defendido naturalmente por los escarpes de la roca que el río ha tajado. El egipcio no será ni guerrero ni comerciante hasta las postrimerías de su historia. Cuando necesita algo del exterior —por ejemplo, los exquisitos inciensos de Punt, junto al mar Rojo—, tendrá que dar a la operación comercial un falso carácter bélico y dedicará a los que la emprenden himnos superlativos que Grecia no hubiera juzgado oportuno consagrar a Alejandro por la conquista de media Asia.

El fondo del alma egipcia, su estrato más hondo encargado de soportar el resto, está, pues, constituído por el alma de labriego más pura que haya existido nunca. Esto quiere decir docilidad y tradicionalismo, recogimiento en lo cotidiano, imperio del hábito, gravitación hacia el pasado.

Pero las condiciones peculiares de la agricultura en las riberas del Nilo imponen inexorablemente una organización complicada, postulan un Estado. Lo más frecuente en la historia ha sido que el Estado no represente una necesidad primaria para la vida individual. Los pequeños grupos sociales se bastaban a sí mismos para todo lo urgente. El Estado sólo era preciso para fines más elevados y en cierto modo abstractos. Era, por decirlo así, un lujo advenedizo. Los que sentían esa genial voluntad de forjar un Estado tuvieron de sólito que imponerlo a los pequeños grupos consanguíneos, quebrando su egoísmo. En el Nilo, por el contrario, la tendencia hacia un Estado se halla inscrita desde luego en la existencia privada como

una de sus condiciones materiales. El simple hecho de que la inundación anual borra las lindes de los labrantíos fuerza a buscar un acuerdo entre los grupos próximos, una jurisprudencia y una autoridad.

Puede decirse que el egipcio, a diferencia de casi todos los demás hombres, se siente nativamente miembro de un Estado. Su ser privado no es previo y distinto de su ser político.

Hay un síntoma que nunca falta para calcular la fuerza del principio de Estado de una sociedad, y es medir la fuerza que el principio familiar desarrolla en ella. La familia, el instinto de consanguinidad, es antagónico del instinto político y viven el uno a expensas del otro (1). Pues bien, en Egipto todo lo familiar aparece desde luego reducido a su mínima expresión. Antes de formarse las dos grandes naciones del Norte y el Sur, hallamos a los egipcios organizados en llamados *nomos* o distritos, que muy acertadamente compara Meyer a los Estados-Ciudades del Mediterráneo. Ya en ellos triunfa el poder político como único principio de organización social; no existen grupos familiares ni gentilicios donde la sangre condicione la situación del individuo, sino que éste vive calificado sólo por su puesto en el Estado e incluído en el gremio a que su oficio corresponde. No usa nombres familiares ni alude jamás a sus antepasados en las inscripciones. Apenas si se hace constar el nombre del padre (2).

Nosotros somos casi por entero personas privadas, y sólo apendicularmente somos ciudadanos, órganos del cuerpo político. El egipcio, al revés.

Da ello un carácter sumamente extraño a esta civilización primera. La vida es casi exclusivamente oficial. Cada cual es lo que es como pieza de la máquina pública.

FALTA DE INDIVIDUALIDAD

Ese «oficialismo» de la existencia íntegra sería imposible si cada persona singular tuviese, como suele decirse, su alma en su almario; si cada cual sintiese su individualidad y la afirmase. Pero el alma egipcia es colectiva y no individual. Quiero decir con esto: primero, que el alma de cada egipcio era prácticamente idéntica a la de otro cualquiera, que estaba formada por un repertorio igual de pensa-

(1) Véase mi ensayo *El origen deportivo del Estado* (en este mismo tomo).

(2) Meyer, 74.

mientos y reacciones; no sentía el choque con el prójimo, ni percibía esa diferencia que, como Stendhal dijo, engendra odio; segundo, no sólo eran idénticas las almas, sino que su contenido estaba desproporcionadamente constituido por contenidos sociales.

Suele con error creerse que la psique humana se forma partiendo de un núcleo central en lo más íntimo de cada persona que luego va engrosando el volumen del alma hasta tocar la del prójimo y formar así la espiritualidad social. Tal suposición impide la inteligencia de la psicología primitiva. La verdad es, más bien, lo inverso. Lo que primero se forma de cada alma es su periferia, la película que da a los demás, la persona o yo social. Se cree lo que creen los demás; se sienten emociones multitudinarias. Es el grupo humano quien, en rigor, piensa y siente en cada sujeto.

Así, en Egipto, el individuo desaparece bajo la hopa del funcionario, del labriego, del sacerdote. El faraón mismo no es una personalidad intransferible, sino un mero soporte de su dignidad pública. Por tal razón, no se halla reparo en copiar tras el nombre de un rey la lista de hazañas a que otro dio cima. Aquí y allá asoma tal vez un pujo de individualidad. Un rey hace un gesto propio, un pintor insinúa una novedad; mas, al punto, la singularidad se generaliza y hace convencional. Diríase que la vida de cada hombre puede, sin resto, verterse en otro hombre sin que se note la suplantación.

El gigantesco legado de pintura y plástica que Egipto nos dejó confirma superlativamente esta falta de individuación en el alma egipcia. Cuando han querido, el pincel y el buril del artista nilota han creado portentosos retratos. No cabe, pues, atribuir a defecto de técnica la escasez de ellos. El mismo personaje de quien conservamos un retrato se hace representar cien veces en forma convencional y desindividualizada. Lo que interesa a él y al artista es su persona típica —su rango, su oficio—, no su perfil singular.

Este alma primitiva sentía la individuación como un desgarramiento doloroso del bloque social en que vive engastada. Así, la nota más moderna —más individualizada— de toda la cultura egipcia es la narración de Sinué. Este aventurero es acaso el único estremecimiento de plena individualidad que registran tres mil años de historia. Y —coincidencia curiosa— es un anormal, un fugitivo, un evadido, un desertor. Huye de Egipto, gana honra y provecho en tierras extrañas —una vaga resonancia del Cid— y vuelve a morir a la tierra madre. Al retorno cuenta sus vicisitudes. El mismo no se explica cómo le ocurrió huir, desterrarse. Aún siente la titilación del dolor que esta secesión le produjo. «La fuga realizada por tu servi-

dor —dice contrito al rey— no fue intencionada; no estaba en mi corazón y no la premedité. No sé lo que me arrancó de donde estaba. Fue como un sueño, como si un hombre del Delta se viese de pronto en Elefantina, o un hombre de los pantanos en Nubia». Sinué atribuye, pues, su acción individualista, a un rapto de amencia.

Nosotros no tenemos una noción individual de la oveja; así, el egipcio no la tenía del hombre. Ni de sí mismo, ni de su prójimo.

PUEBLO DE FUNCIONARIOS

No ha existido nunca una sociedad que sea más pura y exclusivamente un Estado que en Egipto. Concluye por absorber el país entero. En el nuevo Imperio es propietario único de todo el territorio, que arrienda en parcelas al 20 por 100. Todo llevaba a hipertrofia del Estado. La condición externa de la vida egipcia —la agricultura en terreno de inundaciones periódicas— equivalía a un mandamiento hacia la más amplia organización política; la condición interna, el módulo psicológico, era, por su falta de individuación, una tendencia nativa y como preestablecida a lo mismo.

El Estado, entidad abstracta y sobreindividual, es el único protagonista de la historia egipcia, que a ello debe su ejemplar continuidad durante milenios. El Estado es un sistema de moldes intelectuales y morales. Genialmente, Hegel lo llamó «espíritu objetivo», aceptando la contradicción que la fórmula incluye. El egipcio no necesitó superar una intimidad arisca e indócil para adaptarse a esos moldes públicos. Estaba hecho para ellos. En él lo espontáneo era ya lo oficial, lo convencional. El artista se complace en conformarse a la pauta recibida. El gran dignatario no contará en los jeroglíficos de su tumba nada de sus destinos privados, sino meramente hará constar los cargos que desempeñó, las empresas oficiales de que fue cargado, los títulos que decoraron su persona.

Egipto ha sido el paraíso de los títulos. Exento de vida privada, el hombre del Nilo espera del título oficial el perfil diferenciador que por sí no tiene.

Sobre la masa agrícola se eleva la masa de los empleados. La sociedad egipcia es, en su porción superior, un pueblo de funcionarios, como era inevitable allí donde el Estado no nace de una genial imposición guerrera, sino de una necesidad de organización. Funcionarismo, burocracia, otro síntoma de individualidad ausente.

Los empleados fueron los creadores de la cultura egipcia, que

ha sido, consecuentemente, una cultura de convencionalismos prácticos, de recetas, de fórmulas. Toda persona sin individualidad es feliz cuando se encuentra al frente de una oficina. En Egipto no había más que pegujales y oficinas. Los templos eran una variedad burocrática, una administración que recogía los bienes de este mundo en sus vastos graneros y los canjeaba por bienes de ultratumba.

LA ESCRITURA

El funcionario es en Egipto el hombre culto —lo mismo que en China y por análogas razones. La cultura consiste puramente en técnicas oficiales y casi se resume en la escritura y su adjunto, la contabilidad. El egipcio siente un respeto religioso por la sabiduría; pero la palabra con que denomina el saber, el conocimiento, es sospechosa. Como nuestros labriegos, llama al saber «los libros». Saber es simplemente saber escribir. El sabio es el escriba, el literato —como en China. El hombre que sabe dibujar letras lo es todo en esta civilización. «Nadie conoce el nombre del iletrado, del analfabeto —dice un viejo texto—, y es como un asno harto de carga que el letrado aguija».

La escritura y su secuela la contabilidad dominan la vida egipcia, la penetran, la inundan. Se escribe continuamente, en tabletas menudas o en rocas gigantes. De todo se forma expediente y se hace inventario, con una tinta perenne que sigue hoy neta al cabo de cinco mil años. El escriba pulula inexorable. Se le halla dondequiera con su cálamo tras de la oreja, como nuestros covachuelistas y tenderos. Desde los diez o doce años, el egipcio que no cultiva el campo trabaja en la oficina. Hay contadores para todo, con sus títulos especiales; hay «contadores de cereales», de bueyes, de árboles. El tesorero mayor del Imperio Nuevo se denomina «guardián de la balanza». Sin embargo, no existe el menor intento de ordenar una gramática ni de elaborar una aritmética. La teoría, la ciencia, faltan por completo. La escritura tiene un sentido mágico y administrativo, pero no intelectual. Se ama la forma de la letra, no el posible espíritu que cupiera inyectar en ella. Cuando muere un niño, se ponen en la tumba sus planas caligráficas. No obstante, la pedagogía egipcia aparece resumida en esta frase: «El niño tiene espalda: escucha cuando se le pega».

1925.

R E V É S   D E   A L M A N A Q U E

I

A la política de violencia llamaban los griegos *jeirocracia;* es decir, predominio de los puños.

* * *

A la época clásica de su política, el *Chum Tsin*, llaman los chinos «primavera y verano».

* * *

El nihilista, no estimándose a sí mismo, sintiéndose incapaz, busca compensación aniquilando los valores del mundo. Así se pone a la par. A su lado Luzbel es un santo, porque su acto supone: primero, entusiasta reconocimiento de que hay una cosa óptima en el mundo: Dios; segundo, deseo de ser como esa optimidad; tercero, convicción subsecuente de que hay otra cosa óptima: él, que es como Dios.

Al nihilista tiene Luzbel que parecerle un ingenuo, porque cree que hay en el mundo algo que vale la pena y se comporta ante ello con sentimientos afirmativos. Luzbel es el *snob* de Dios.

* * *

Dos defectos de nuestra civilización moderna: enseña derechos y no obligaciones; carece de autoctonía; es decir, que consiste en medios y no en actitudes últimas; deja *inculto* el fondo de la existen-

cia, aquello de la vida del hombre que es lo absoluto o al través de lo cual ésta se hinca en lo absoluto. En este sentido, nuestra civilización es superficial, y aceptarla o no, tomarla todo o sólo una parte, es cuestión de capricho. Por eso con facilidad creciente vemos desentenderse de su decálogo a las gentes, o tomar de éste sólo lo que en cada caso les place.

* * *

La deserción de las minorías ha sido doble. Durante el siglo XIX consistió en halagar a las masas. Compárese la actuación política de las generaciones que vivieron durante esa centuria. Más concretamente: compárese la idea que tuvo de la democracia cada una de ellas (1). Para la primera es democracia la obligación que el hombre tiene de conquistar y ejercitar los derechos inalienables del hombre. Los políticos de entonces son puritanos. Su doctrina política es a la vez una moral que exige mucho al individuo. Se revuelven contra las masas, que por definición son inmorales. La segunda generación habla a las muchedumbres de sus derechos, pero no de sus obligaciones. El hombre público pacta con las masas. La tercera generación no se contenta con esto: hostiga las pasiones y la propensión tiránica de las masas, les asegura que tienen todos los derechos y ninguna obligación. A esto llaman dirigir las masas.

Las minorías del siglo XX han desertado de su puesto, no sólo llevando en política al extremo esa faena miserable de la generación anterior, sino también fuera de la política, no sintiendo la urgencia de poner nuevo orden espiritual cuando la crisis sustantiva de la «cultura moderna» lo reclamaba a gritos.

* * *

¿Cuándo hay crisis sustantiva de una cultura? La cultura, rigorosamente hablando, es el sistema de convicciones últimas sobre la vida; es lo que se cree con postrera y radical fe sobre el mundo. Esta fe puede ser científica o no, religiosa o sin Dios. La cuestión es que el hombre vea ante sí, con evidencia decisiva, la arquitectura

---

(1) Según mi cuenta, son seis las generaciones que integran un siglo —cada una de quince años— más una séptima que cabalga sobre la divisoria del siguiente o del anterior. Mas la consideración presente nos permite simplificar aceptando la idea tradicional de las tres generaciones seculares.

de su mundo. Porque vivir es tratar con un contorno, afanarse en él, esperar de él y temer de él. Si ese contorno hacia el cual vive se desdibuja por completo, si carece de puntos cardinales en que orientarse, si llega el hombre en su última sinceridad a no saber lo que es posible y lo que es imposible, no puede vivir auténticamente. Como no hay más razón para que haga una cosa que para hacer la contraria se acostumbrará a vivir provisionalmente. ¿No es dramática esta situación? Porque cada cual tiene sólo una vida, y si resulta que de esa vida va a hacer una cosa provisional...

Hay crisis cultural sustantiva cuando el hombre se queda sin mundo en que vivir; es decir, en que realizar definitivamente su vida, que es para él lo único definitivo. Mundo es la arquitectura del contorno, la unidad de lo que nos rodea, el programa último de lo que es posible e imposible en la vida, debido y prohibido (1).

La educación agnóstica del siglo pasado debilitó el afán nativo en el hombre de buscar lo «definitivo», los puntos cardinales para la existencia, y se habituó la mente a moverse entre *penultimidades*, que al ser sólo esto carecen de necesidad y se presentan como meras cosas plausibles que se pueden tomar o dejar o canjear entre sí. Ejemplo máximo: la ciencia física. Es ella, sin duda, admirable; pero como no resuelve los últimos problemas ni fundamenta el último sentido de sí misma, es perfectamente razonable que un hombre se desentienda de ella. Lo mismo la técnica. El automóvil es un aparato magnífico para ir de prisa de aquí a Socuéllamos. Pero, señor, ¡si yo no tengo nada que hacer en Socuéllamos!

Siempre falta a nuestra cultura ese último garfio por el cual agarre inexorablemente nuestra adhesión. Una cultura —como las ha habido— de que el hombre no puede desentenderse porque está fundida con su existencia individual, es lo que llamo una cultura con raíces, hincada en el hombre, autóctona.

La moderna, al consistir en cosas plausibles y admirables, pero no necesarias e ineludibles, forma una mitología o pluralidad de dioses secundarios, todos convenientes y canjeables, pero ninguno necesario. Sólo el plano de la ultimidad coloca en su sitio al otro: al de las penultimidades. Sólo cuando el hombre de hoy sienta el afán absoluto de ir a algún sitio tendrá verdadero sentido el automóvil.

Una vida sin «mundo», es decir, sin un contorno definitivo,

---

(1) Prohibido y debido no según esta o la otra moral teórica o ambiente, sino aun desde el punto de vista más despreocupado y más egoísta.

sin tierra firme en que acontecer, es una vida falsa, sin raíces ni autoctonía.

Necesidad del buen radicalismo, del «cardinalismo».

No somos el cuerpo que ha perdido su sombra, sino la sombra que ha perdido su cuerpo.

Todo ello terminará en que el hombre volverá a desear frenéticamente... un mundo.

* * *

Una y misma cosa con el predominio de las masas es la vacación de las minorías dirigentes. La masa se niega a ser dirigida, por creer que se basta a sí misma. Viceversa, las minorías viven para sí y no se sitúan en actitud de dirigir; se especializan y se bizantinizan.

Ahora bien: lo poco que puede el espíritu intervenir en la historia lo lograban antes aquellas minorías. La masa no se dirige, sino que gravita a donde la lleva su peso bruto; por eso es ésta una de las épocas —¡quién lo diría!— en que la historia va más a la deriva de su mecánica irracional y se halla menos en su propia mano.

* * *

El hombre del siglo XIX fue preparado en el siglo XVIII, y el que hoy domina fue preparado en el siglo XIX. Es decir, el buen liberal demócrata fue forjado en un siglo sin libertad ni democracia, y un siglo que gozó de ambas cosas ha producido un hombre antiliberal y antidemócrata.

* * *

El problema es éste: el siglo XIX y la organización del mundo que él nos ha legado es en verdad la conclusión de la Edad Moderna. Es una iniciación también, pero en toda iniciación fenece un pasado. Por vez primera después del siglo XVII hay que volver a inventar: en ciencia, en política, en arte, en religión.

* * *

En 1926 publicó Rostovzeff su libro *The social and economic history of the roman Empire*. Es el primer estudio en grande que del Imperio romano se hace, y completa la reconstitución de la República, ge-

nialmente lograda por Mommsen. En este libro leo unas palabras terribles:

«La evolución del mundo antiguo encierra una lección y una advertencia para nosotros. Nuestra civilización no puede continuar si no llega a ser una civilización no de una clase, sino de las masas. Las orientales fueron más estables y duraderas que la grecorromana, porque, basándose principalmente en religión, estaban más cerca de las masas. Otra lección es que el ensayo violento de nivelación no ha servido jamás para elevar a las masas. Estas han destruido las clases superiores y no han conseguido más que acelerar el proceso de barbarización. Pero el problema último permanece como un espectro presente siempre e inevitable. ¿Es posible extender una civilización superior a las clases inferiores sin rebajar su nivel y diluir hasta desvanecerlas sus cualidades? ¿No está condenada toda civilización a decaer tan pronto como penetran las masas?» (pág. 486).

II

En otro tiempo no solían conocer lenguas extranjeras más que los hombres de letras y ciencias. Hoy acontece lo inverso. En ciertas alturas de la sociedad todo el mundo parla cualquier idioma. Si en una reunión de gente tal notáis que alguien calla, podéis estar seguros de que es un escritor o un científico. Y esto no acontece sólo al intelectual español, sino al de todas partes. En cuanto no se habla su lengua nativa, calla. El hecho es demasiado general para que no resulte interesante. ¿Por qué ha perdido el intelectual el don de lenguas? ¿Por qué ha pasado a otras clases sociales? La cuestión es complicada. Habría que investigar antes un tema más amplio: qué es eso de hablar otro idioma. ¿Se puede *en serio* hablar otro idioma? Al hacerlo, ¿no nos colocamos en la actitud íntima de imitar a algún prójimo? Y vivir imitando, ¿no es una payasada?

La gente se hace demasiado fácil lo que llama hablar lenguas. El tránsito a otro idioma no se puede ejecutar sin previo abandono de nuestra personalidad, y, por tanto, de nuestra vida auténtica. Para hablar una lengua extraña, lo primero que hace falta es volverse durante un rato más o menos imbécil; logrado esto puede uno verbalizar en todos los idiomas del mundo sin excesiva dificultad.

Esto, por un lado. Por otro hay que el *dominio* de lenguas extranjeras para los efectos de la conversación no existe. Los que con tanta *facilidad* las hablan no se dan cuenta de que parecen *clowns*. Es cosa grande y digna de verse o de oírse lo que las gentes llaman hablar bien una lengua. ¿Pero no es cosa más grande todavía lo que las gentes llaman «hablar»?

* * *

Se hablan tanto mejor otros idiomas cuanto más dócil se es al lugar común.

* * *

Los dos pueblos que mayor facilidad poseen para aprender otras lenguas son el eslavo y el judío. Los dos que menos, el inglés y el español. Una breve meditación nos pone en la pista de por qué es así.

* * *

Casi todos los que hablan como de un hecho indiscutible de la decadencia de Europa, o son políticos, o artistas, o aristócratas. Justamente las tres cosas que están en decadencia. El error consiste en creer que no ha sido lo normal en la historia que esas tres cosas estén en decadencia. Lo insólito ha sido siempre su florecimiento. Ni el hombre de ciencia, ni el filósofo, ni el técnico, ni el *jouisseur* piensan así.

* * *

El libro de Waldo Frank, *Redescubrimiento de América*, parte del mismo error: suponer que Europa muere. Todo su razonamiento —el porvenir inmediato de América— cae por su base si resulta que Europa no muere. Y ¡claro es que morirá! Todo muere. Pero la fecha es errónea. Ahora, precisamente ahora, no va a morir. Todo lo contrario: ahora va a ser Europa *simpliciter*. Como los americanos parecen andar con prisa para considerarse los amos del mundo, conviene decir: «¡Jóvenes, todavía no! Aún tenéis mucho que esperar, y mucho más que hacer. El dominio del mundo no se regala ni se hereda. Vosotros habéis hecho por él muy poco aún. En rigor, *por* el dominio y *para* el dominio no habéis hecho aún nada. América no ha empezado aún su historia universal» (1).

* * *

Lenin fue durante su juventud muy aficionado a la caza. Luego se la prohibió a sí mismo por considerar que no era tal ejercicio útil para la revolución a que consagraba su vida. Después de la victoria se le organizó en Moscú una cacería de zorras. Los acompañantes se arreglaron de modo que le entrase una pieza. La vulpeja estuvo un rato quieta delante de Lenin, como en una fábula. Pero Lenin no disparó, y el animal huyó a la espesura. Luego preguntaban a Lenin por qué no había tirado. «¡Estaba tan bonita!», repuso Lenin.

* * *

Durante una época, Jeremías Bentham, descontento porque a él y a su escuela se les llamase *utilitarios*, pensó en hacerse denominar *felicitario*.

* * *

(1) Véase *Hegel y América*. (En este tomo.)

Si el físico hubiese reflexionado más sobre el atributo de indivisibilidad que otorgaba al átomo cuando lo bautizó así, habría, desde luego, llegado a la física actual intraatómica. Porque se habría preguntado: ¿Qué significa *en física* «indivisibilidad»? En física no hay cualidades muertas y puramente geométricas. Todo atributo geométrico plantea a la física un problema dinámico. Lo que hace imposible la divisibilidad del átomo no es su tamaño, sino fuerzas en él que resisten a la división. El carácter externo de la indivisibilidad postula un carácter interno dinámico, y, por tanto, una pluralidad interior. Con razón dice Bertrand Russell (1) que no es lo sorprendente haber llegado a la física actual, sino más bien no haber llegado a ella antes.

* * *

El espíritu surge o nace en el gran dolor y el gran placer. Conducida la carne a su máxima tensión y puesta como en la cima de sí misma, se transforma en espíritu. Casi prueba o símbolo de ello es que el animal herido toma una expresión casi humana. Y lo mismo el animal cuando cohabita.

* * *

Lo característico de España no es que en ella la Inquisición quemase a los heterodoxos, sino que no hubiese ningún heterodoxo importante que quemar. Cuando por casualidad ha habido algún heterodoxo español importante, se iba fuera, como Servet, y era fuera donde lo quemaban.

El fuego es un elemento, y lo ha habido en todas partes. Conviene que los españoles no disculpen su inercia mental con su Inquisición.

* * *

Es innegable la coincidencia: sólo lograron una Constitución histórica saludable los pueblos que se hicieron una Iglesia propia. En Alemania e Inglaterra, con la Reforma. En Francia, este resultado se obtuvo por la combinación del galicanismo medieval y el descreimiento renacentista. Con Bossuet a babor y Voltaire a estribor se puede navegar.

* * *

---

(1) Véase su *Análisis de la Materia*, traducción española *(Biblioteca de la Revista de Occidente.)*

El prodigio de la vida pública inglesa se debe a que penetra viva en su siglo XIX la tradicional separación de intereses entre la aristocracia y el rey. Es decir, que la aristocracia no ha sido allí nunca cortesana, sino independiente y nacional. Por eso no importa que la dinastía fuese un buen día extranjera. Toda la política interna de Inglaterra se ha hecho con este lema, que es materialmente la expresión repetida mayor número de veces en su historia: *¡Hay que limitar el poder de la Corona!*

Para que en España fuese posible una República coronada sería preciso sólo una cosa: volver a empezar la historia de España.

* * *

He dicho que todas las formas de la vida triunfante en estos años son provisionales, y por lo mismo, muy transitorias. Verdad es que todo es transitorio, y en esto radica su gracia. La vida humana eterna sería insoportable. Cobra valor precisamente porque su brevedad la aprieta, densifica y hace compacta. Delicia de lo fugaz, grácil vibración de espada que esta huidez presta a todo lo vital. Este día que me amaneció hace un rato rueda vertiginoso hacia su inminente crepúsculo. Galileo pedía como castigo para los *detrattori della corruptibilità* que fuesen convertidos en estatuas. Y el viejo *haikai* nipón dice:

> Este mundo de rocío
> no es más que un mundo de rocío.
> ...¡Y sin embargo!...

* * *

«Todo hombre inculto es la caricatura de sí mismo», escribe una vez Federico Schlegel.

III

La insistencia con que me he ocupado en filiar los rasgos de «nuestro tiempo» no es una manía, ni siquiera me es peculiar, sino que, a su vez, constituye uno de los rasgos esenciales de «nuestro tiempo». Porque vivimos en una coyuntura tal vez sin ejemplo hasta ahora. Se ha producido en la humanidad un cambio radicalísimo de origen irracional, al mismo tiempo que goza el hombre de una gran clarividencia y aguda conciencia de sí mismo. Por vez primera el hombre asiste a su propia mutación; cambia y sabe que cambia. Antes, en cada cambio efectivo se creía eterno y no se veía a sí mismo —sus creencias y modos de vida— como algo transitorio, sino como algo definitivo. Por tanto, el cambio no era tal para el cambiante.

El río de Heráclito ha cobrado conciencia de su fluidez. La gota que rueda valle ayuso se ve a sí misma correr y, por tanto, está también fuera del río, quieta.

El hombre no tiene más remedio que aprender a vivir en esta forma dual y sentirse a la par mudable y eterno. Esto nos obliga a modificar profundamente la óptica de la vida. Antes se interesaba el hombre en una forma de arte, en una idea científica, en un principio político, porque le parecían definitivos. Cuando no se lo parecían, caía en escepticismo, que es la suspensión de la vida. Ahora necesitamos aprender que sólo somos definitivos cuando henchimos bien el perfil transitorio que nos corresponde, es decir, cuando aceptamos «nuestro tiempo» como nuestro destino, sin nostalgia ni utopismos. (Que no me explique yo demasiado mal. Sentir nostalgias y utopizar son dos cosas perfectamente lícitas en que se manifiesta una vitalidad poderosa. Lo que importa es que nuestra actitud vital no dependa de ellas, que no se viva ni de ellas ni para ellas, porque entonces son síntomas de debilidad. La vida es siempre un «ahora»; nostalgia y utopía son fugas del «ahora»).

Los grandes cambios históricos han solido acontecer en épocas de penumbra mental. Dudo mucho de que hayan coexistido jamás como en nuestro tiempo una irrupción tan grande de las fuerzas irracionales que hacen variar de pronto la condición humana y un tan radiante mediodía del intelecto.

* * *

Por aceptar «nuestro tiempo» como destino no entiendo aceptar el presente sin más ni más. Esto es lo que hace precisamente el hombre que no quiere ver en los actos de la vida la seriedad y la gravedad de un destino, sino que hace de su propia existencia un patín para resbalar sobre todo y no ser auténticamente nada: ni esto, ni lo otro, ni lo de más allá. Criaturas así están en permanente disponibilidad, y por eso andan tan prontas y tan sin melindres en adoptar los usos que la hora les presenta, sean los que sean. Esto explica el hecho paradójico de que casi siempre los que más aparentemente van con su tiempo no sean en verdad de él ni de ninguno. Se han «puesto» por encima los usos de la época; pero su sustancia permanece extemporánea: no son de hoy ni de nunca (la mujer de «sociedad», por ejemplo, que se extenúa para no dejar de hacer nada de lo que *se hace*, ni de llevar lo que *se lleva*, es en su intimidad un personaje sin fecha que lo mismo podía vivir hoy o en tiempo de los faraones).

No; no se trata de aceptar «nuestro tiempo» sin más ni más. Todo lo contrario. Cada «nuestro tiempo» trae consigo su norma y su enormidad, su decálogo auténtico y su falsificación. De aquí que sea preciso hacer constantemente la crítica de «nuestro tiempo» puro, traerlo de su falsificación incesante a su esencial verdad, medirlo consigo mismo. Cuanto más seriamente se acepte «nuestro tiempo», mayor rigor se pondrá en no pactar con sus defraudaciones.

De éstas, la más frecuente, la más vulgar y la más fácil consiste en el extremismo. Al falsificador nato —una especie de hombre muy frecuente— que es incapaz de crear, no le queda otro medio para hacerse la ilusión de que crea, de que *es alguien*, sino exagerar la idea o el modo nuevos, llevarlos al extremo. ¡Nada más cómodo! Colocado en una idea o modo que uno no ha inventado, sino que ha recibido, seguir todo derecho hasta el extremo. Esto es lo contrario de la creación; es la definición de la inercia. Los exageradores son los inertes de su época. ¡Allá van en la dirección en que un buen día fueron empujados!

El hombre creador, es decir, el que vive con autenticidad, conoce los límites de su original verdad, y, por lo mismo, está sobre aviso, pronto a abandonarla en el punto donde empieza a convertirse en falsedad.

* * *

He aquí un ejemplo menor de la norma y enormidad en «nuestro tiempo».

No hay duda que una de las grandes cosas nuevas es haber el

hombre aceptado la existencia de su cuerpo. Después del Renacimiento, en la época de la Contrarreforma, comienza el imperio del espíritu. Un imperio tiránico. La tiranía consiste siempre en el olvido de que *lo demás* existe. *Lo demás* en este caso era el cuerpo. Descartes comete el gran desliz de afirmar que el hombre no es positivamente más que espíritu. Sólo es cuerpo negativamente, esto es, en la medida en que no es hombre. El cuerpo es el origen del error, del dolor, del mal, en suma, de las *pasiones* (en el siglo XVII el vocablo *pasión* conserva su sentido etimológico de pasividad, de lo que no somos, sino que nos pasa o sobreviene, perturbando nuestro verdadero ser). Durante tres siglos los pueblos continentales han hecho lo posible por suponer que el hombre no tiene cuerpo. Y como una de las cualidades bonitas del cuerpo es que cuando está sano se ausenta, no se le nota, parece que no existe, el hombre moderno llegó a no contar con él más que cuando le dolía. Para facilitar el escamoteo de nuestra corporeidad se la tapó. En el siglo XVIII se cubre hasta el cabello con la peluca. El hombre-cuerpo quedó reducido a una carita que emerge de las chorreras y unas manecitas que brotan de los puños de encaje, algo angelical.

Fue un magnífico error que era preciso corregir. El siglo nuestro se resolvió a desenfundar el cuerpo y redescubrirlo. ¿Por qué? ¿Qué sentido hondo tuvo esto? Dejemos tan gruesa y sugestiva cuestión. Ello es que se inició el culto al cuerpo y tras del culto el cultivo (éste es el orden natural: primero, culto; luego, cultivo. Así aconteció con la agricultura, que fue primero un rito y sólo luego una ocupación técnica).

Yo creo que esta reivindicación del cuerpo es una de las normas mejores de «nuestro tiempo». De ella han venido los llamados *deportes* y no tengo nada que decir contra éstos. Pero tras los deportes ha venido la exageración de los deportes, y contra ésta sí hay mucho que decir. Es uno de los vicios, de las enormidades contra la norma de «nuestro tiempo», es una de sus falsificaciones.

Está bien alguna dosis de fútbol. Pero ya tanto es intolerable. Y lo mismo digo de los demás deportes físicos. La prueba está en los periódicos, que por su naturaleza misma son el lugar donde más pronto y más claramente se manifiesta lo falso de cada época (un tema que otro día habrá que tratar: el periódico como expresión y fomento de la falsedad de «nuestro tiempo» y enemigo de su autenticidad. Una de las grandes reformas europeas tiene que ser la de su Prensa. Si no..., al foso). Son ya demasiadas las columnas y las páginas que dedican a los ejercicios corporales. Los muchachos no

se ocupan con fervor más que de su cuerpo y se están volviendo estúpidos.

No se trata ya de culto y cultivo del cuerpo, sino que éste se revuelve contra el espíritu, y el muy imbécil aspira a nulificarlo. Por fortuna, en todas las regiones menos inertes de la vida pública europea se empieza a sentir asco de tanto cuerpo. Asco y aburrimiento. Porque el cuerpo es, ante todo, un tema aburrido: tiene escaso repertorio (por eso es casi imposible inventar un pecado nuevo), y apenas se exagera la atención a él, repugna. Así, uno de los lugares más repugnantes del planeta —casi tanto como el Ganges, donde los hindúes bañan su lepra— es la playa de Biarritz, donde se nos ofrecen quinientas toneladas de carne humana, sobre todo femenina, desnuda. ¡Es demasiada carne junta! Como siga esta ostentación en gran escala de tejido adiposo, los sexos se separarán y huirán a los conventos impulsados por un ansia de ascetismo y un apetito de esqueletos. Estamos en el otro extremo del siglo XVIII. Y como todo extremismo desnuca lo que ama, la playa de Biarritz desprestigia a la carne.

Pero volvamos a los deportes, porque el asunto tiene un escotillón interesante.

Hay quien se sorprende de que los juegos físicos encuentren un público tan numeroso y apasionado. Hacen mal en sorprenderse. Aparte el nuevo y saludable culto al cuerpo, informa a ese público multitudinario otro principio y le mueven otras causas menos nuevas y saludables.

Todo público busca complacerse en el dramatismo de fuerzas y formas que entiende. Ahora bien: es característico de la hora que corre la falta de público para todo lo que consiste en dramatismo espiritual —arte, letras, ciencia, religión y política superior—, y su aglomeración en estadios, cines, etc. Es que no entiende la dinámica de las luchas espirituales, y porque no la entiende, no le interesa. Necesita dramatismos más simples. El cuerpo es sencillo, y una partida de fútbol o el movimiento del actor de Hollywood, cosa sobremanera simple.

Pero ¿es que este público de ahora ha cambiado sus gustos? Aquí está el escotillón. Aquí se entrecruza el nuevo hecho espléndido del culto al cuerpo con otro hecho, que originariamente nada tiene que ver con él: la irrupción de las masas.

El público que ahora va al estadio, tomado en su conjunto, no era antes público de nada. Era «pueblo», y no se permitía asistir a espectáculos urbanos que no entendía. Ese «pueblo» se había compla-

cido siempre en presenciar juegos corporales allá en su aldea o su barrio —el juego de pelota, los bolos, tiro de barra, apuestas de cortar troncos o segar prados. No es, pues, nuevo que ese público se interese en los juegos físicos: nunca gustó de otros. Lo nuevo es que ahora tiene dinero e invade la urbe e impone sus gustos *hiperarcaicos*. Es el «pueblo» eterno —es, ¿quién lo diría?, el público más arcaico— el primigenio, el que encuentra el explorador en las razas más primitivas. Su predominio actual, el hecho de que tiña del color de sus gustos la vida pública significa simplemente que hoy predomina en Europa un tipo de hombre arcaico y primitivo. Y automáticamente reaparecen los sencillos espectáculos aurorales de la humanidad —los juegos del cuerpo— (véase lo que pasa en política: resurgen las actitudes políticas de la protohistoria).

IV

No se acaba nunca de decir hasta qué punto las cosas que parecen más altas y más puramente racionales dependen de hechos caprichosos y originados en la pura irracionalidad. Así, una de las causas que hicieron imposible a los griegos llegar a nuestra física, para la que poseían los más difíciles y exquisitos supuestos, fue la preferencia irracional del hombre helénico por la línea circular. El europeo, en cambio, se encontró no menos irracionalmente con que prefería la línea recta, y esto le ha permitido construir la maravilla de su física. La circunferencia necesita tres constantes para su determinación, en vez de dos como la recta, y el cálculo se complicaba de tal manera que era prácticamente imposible.

Esta manía de lo circular es un hecho bruto, una sinrazón que el griego halla en sí. Luego, claro está, intenta probar que es la línea más perfecta. Ya con Parménides se resuelve a concebir el mundo como una bola y a encontrar el fundamento de las medidas temporales al uso en su carácter cíclico. La unidad es el día, por ser el transcurso o período menor cuyo comienzo y fin son idénticos, como en la circunferencia. Lo propio acontece con el año, que es el período mayor. Y cuando luego quieren otear la ingente evolución del universo caen en la idea del «año grande», como Heráclito, ciclo gigantesco al cabo del cual el mundo vuelve a como estuvo en un principio. De aquí el pensamiento tan extraño y tan griego de la *palingenesia*, el retorno a lo mismo.

Sin duda, el alma griega es vastísima, pero no ilimitada, como se creyó durante mucho tiempo; vuela con vuelo largo, pero torna siempre sobre sí misma, y su vuelo no es nunca radical. El vuelo radical exige que en absoluto salgamos de nosotros mismos, quemando nuestra nave, sin posible regreso. El griego nada, pero, a la vez, guarda su ropa, porque parte decidido a no partir en serio, a encontrarse a la postre el mismo que partió.

La preferencia europea por la línea recta es igualmente maniática e irracional; pero —aparte sus ventajas técnicas— revela la voluntad trágica de seguir siempre adelante, más allá, de no volver nunca. Esto es lo que va a hacer tan difícil que surja una cultura más allá de la europea.

De todos modos es interesante notar cómo de lo que sea para

nosotros la línea elemental depende cuáles serán nuestro mundo y nuestra ética. Según los investigadores de la psicología animal, para el ratón la línea elemental, la que él elegirá siempre que esté a su merced la elección, no es el ciclo, como en el griego, ni la recta sin fin, como en el europeo, sino el zigzag, el ángulo. Por eso el ratón se ha quedado con un mundo compuesto sólo de rincones y recovecos. Conocemos no pocos hombres con alma de mur, para los cuales es el zigzag el camino más corto entre dos puntos.

* * *

Leo en Spengler este dato curioso: «El libro del socialista chino Moh-Ti (que vivió hacia 450 después de Cristo) habla en su primera parte de la filantropía universal, y en la segunda, de la artillería de fortaleza».

* * *

La antigua costumbre de las tahitianas: cuando buscan un amor se ponen una flor en la oreja derecha, y cuando están enamoradas, cuando aceptan un amor, la ponen en la izquierda. Por lo visto tiene razón el duque de X cuando asegura que hay derechas e izquierdas.

* * *

El hombre adulto es, de todos los seres vivientes, el que menos vive de sus percepciones y desde ellas. Quiero decir que menos que ningún otro se rige por lo que tiene delante, tal y como lo tiene delante. El riquísimo contenido de su memoria, y sobre todo «las teorías sabidas» que en ella conserva, actúan constantemente *contra* las percepciones, quitando a éstas sustantividad y haciéndolas meros utensilios del recuerdo: es decir, del mundo que ya conocíamos, de lo que sabíamos antes de esta percepción. Este mundo conocido es interno, es el hombre interior —sus fantasías, creencias, prejuicios—, que domina al hombre exterior, puro percipiente. En el niño y en el animal pasa relativamente lo contrario. Sólo ellos saben ver, precisamente porque no tienen sabiduría anterior o *a priori*. Lo real es para ellos simplemente lo que «está ahí», patente, desnudo y actual; en suma: la serie discontinua y pespunteada de sus percepciones.

En el hombre ya no deciden los ojos, sino las teorías, que ortopedizan a las percepciones, y, *velis nolis*, las obligan a deformarse según su molde.

Por otra parte, no tiene duda que la carne de nuestras teorías es lo que hayamos percibido —lo único que no puede ser inventado. Por eso cabe decir que la riqueza intelectual de un hombre depende a la postre de lo que vio cuando era niño. Sobre todo, en arte se vive sólo de las visiones infantiles, del botín que cobraron los ojos nuevos. Alguna vez he dicho que la poesía es niñez fermentada.

* * *

Precisamente porque nuestro tiempo es tan fuerte como posibilidad, se ha salido de todas las normas y cauces conocidos del pasado, y por lo mismo es tan problemático.

* * *

Me gustaría haber conocido a aquel hombre del siglo xv, que escogió como divisa estas palabras: *Rien ne m'est sûr que la chose incertaine.*

* * *

A poco creador que un hombre sea, su vida se va desenvolviendo en una trayectoria nueva, que difícilmente puede entender quien conoce de ella sólo el trozo ya cumplido. Por eso la muerte aclara de pronto lo que el hombre fue. Pero mientras vive, su obra y sus gestos son mal entendidos, porque se les refiere siempre a trayectorias antiguas y conocidas. Se quiere cazar a ese hombre con redes de malla arcaica. Se dice de él: «Es un poeta, pero no un filósofo», o bien: «Es un filósofo, pero no un poeta». «Es de la derecha, aun cuando...», o «Es de la izquierda, si bien...», «Es demasiado aristocrático para ser demócrata», o «Es demasiado demócrata para ser aristocrático». Pero se entiende por poeta o por filósofo modos de ser poeta o de ser filósofo que precisamente intenta ese hombre evitar, y así en las demás cosas. ¡Habrá inocencia! Y no es que sienta horror a ser definido; hay una delicia en sentirse cazado —tal vez sea la más íntima caricia. Pero le da pena ver cómo caen sobre él en vano redes ineptas, de las cuales ya de antemano se ha evadido, porque sus mallas están hechas para la forma de pájaros tradicionales, archisabidos, cien veces capturados. ¡No hagáis esto, amigos! O sed creadores, o sed comprensivos; es decir, inventores de redes nuevas. Pájaros de hogaño no se pueden cazar con mallas de antaño. ¿Por qué ponéis tan laborioso empeño en conseguir no enteraros de las cosas? ¿Por qué gastáis tanto esfuerzo en ser estúpidos?

* * *

Los clásicos griegos tienen siempre aspecto pueril, cara de niños. Lo serio está detrás.

* * *

El problema de la historia es el problema de la felicidad. Porque la historia se propone comprender lo que en su última intimidad fue la vida de esta o la otra época. Ahora bien; toda época se siente, en su postrer fondo, feliz. *La vida es siempre feliz en su gran cuenca total.* La prueba de ello es que ninguna época ha querido en serio ser otra determinada. El vago deseo de ello —de vivir en tal o cual otro tiempo pasado o futuro —pertenece a la voluptuosidad de la vida, y contribuye a perfilar la fisonomía de ciertos siglos. Pero las desdichas son tan sólo meteoritos, que caen sobre la felicidad constitutiva, sustancial, inalterable, de cada astro. Los lamentos sobre los «tiempos que corren» son un factor de placer, el deleite de la quejumbre, la delicia de llorar. En Hegel hay una entrevisión de esto que no he visto subrayada ni explotada por nadie. Cada época tiene *su* vida, y la siente como *suya*, porque en ella, siendo tal y como *es*, se siente feliz. El error está en creer que la felicidad excluye el dolor y las angustias. Al revés, las incluye, son ingredientes de ella. El historiador no ha entendido una edad si no ha calado hasta el estrato en que es feliz. ¡Terrible misterio de la vida, que es en todo tiempo profundamente, inquebrantablemente beatífica, y reposa en sí misma!

* * *

La física tiene que compensar con la utilidad de sus aplicaciones la ridiculez de su contenido. Porque, ¡señores!, lo que la física nos dice al cabo es que la realidad material consiste en el bombardeo de los electroncitos. Lo cual nos convence automáticamente de que el universo no puede consistir en pura materia. Porque no hay verosimilitud ninguna de que el universo, esa cosa tan tremebunda que es el universo, consista sólo en bombardeo de electroncitos.

V

En Norteamérica, las dimisiones políticas aducen como motivo convencional, no una enfermedad —según se usa entre nosotros—, sino *business activity:* la necesidad de vacar a negocios personales. Aquí y allí se trata con frecuencia de una mentira; pero es curioso que se elige una mentira de sesgo inverso. Aquí el no poder hacer nada, allí el tener demasiado que hacer.

* * *

El ideólogo, se dice, no es bueno para la lucha política. Es cierto. ¿Cómo va a luchar con otros el que vive en lucha consigo mismo? Los hombres que pelean con los demás son los fanáticos, es decir, los que están en paz consigo mismo. ¿Cómo va a tener humor de disputar con los demás el que a toda hora lo hace consigo? Quien sabe que la íntima disputa es el ser auténtico del hombre no puede sentir un gran empeño en convencer a nadie de nada. Sólo el fanático, el que no es para sí hombre, el petrefacto humano, es persuasivo, luchador, proselita. Es decir, los que no han pensado nada por sí son los que se afanan en convencer a los demás de muchas cosas.

* * *

Dos clases de épocas: aquellas en que las luchas que llenan su historia se traban por si han de mandar unos u otros, y aquellas en que se lucha para que no mande nadie. El último siglo perteneció a esta segunda clase, y fue de segunda clase también el sentimiento que lo movía.

* * *

La antropogeografía estudia la manera cómo la tierra ha influido en la vida humana, en el desarrollo de la historia. Así, por ejemplo:

Los Alpes han sido una pantalla que impidió a Roma operar directamente sobre Germania; tuvo que hacerlo —dos veces: con los emperadores y con los papas— tomando la vuelta de Francia, como un río que al hallar en su curso un obstáculo lo rectifica y busca el

valle próximo. Pero el valle era delicioso, riente, ubérrimo; era Francia. El Emperador se quedó en Galia, y el Papa, en Aviñón.

Rätzel escribe: «Lathan ha llamado *zone of conquest* el cinturón terráqueo comprendido entre el Elba y el Amur, donde viven los germanos, sármatas, ugros, turcos, mongoles y manchúes, pueblos que hieren con espada de dos filos; hacia el Polo encuentran los miserables y débiles; hacia el Ecuador, los ricos y enervados».

«Los monzones, soplando, han hecho ellos solos la décima parte de la historia».

* * *

¿La solución al problema de la moneda? Los judíos, en el siglo I después de Cristo, bajo influjos gnósticos y cabalísticos ponían un ángel o genio al frente de pueblos, instituciones, seres morales; no faltaba un «ángel de las contribuciones indirectas». No les ha ido mal. (*Comptes-rendus de l'Académie*, 1868, pág. 109, citado en Renan: *L'Antéchrist*, 363, nota primera).

* * *

Un día, en un baño, coincidieron Diógenes *el Cínico* y Arístipo *el Elegante*. Este, al salir, se puso la túnica harapienta de Diógenes; pero Diógenes no quiso en modo alguno salir a la calle con el traje purpúreo de Arístipo.

* * *

Va siendo urgente conseguir que el teatro vuelva a ser algo vivo, fuerte, perturbador de los corazones inertes; un salto de agua al servicio de la higiene moral, una ducha, un ejercicio, un combate.

* * *

El hispanismo tradicional que infuso en la sangre llevan los pueblos de Centro y Sudamérica es, sin duda, una potencialidad aprovechable para nuestro influjo sobre ellos. Pero por sí sola no nos sirve de nada, porque con más vigor que su hispanismo sienten aquellos pueblos la necesidad de recibir elementos —ideas y utensilios— con que afirmarse en la vida actual. Para que su potencialidad de hispanismo se convirtiese en actualidad sería menester que nosotros fuésemos ante ellos, no españoles, sino actuales.

* * *

Las palabras que expresan cualidades de las cosas corporales reaparecen en la sabiduría del lenguaje vulgar metafóricamente empleadas para designar caracteres y figuras de almas. Se habla del magnánimo y el pusilánime, de almas hondas y superficiales, ligeras, ásperas, suaves, fuertes y flojas, agriadas y dulces. Hay almas opacas y transparentes. Las hay abiertas y cerradas, ambas cosas en doble sentido: hay quien vive cerrado hacia afuera, pero abierto a su propio interior, a sus emociones y emanación de ideas. Hay, en cambio, quien está cerrado hacia adentro y no se deja penetrar por sus propios sentimientos, sino que se hermetiza y obtura frente a ellos. Esto es lo que suele llamarse alma dura o seca.

Para quien sabe que toda metáfora expresa una efectiva identidad y no sólo eso que vagamente se llama analogía (1) se abre un campo vastísimo de estudios que se propongan determinar la estructura real de las almas correspondientes a cada uno de esos nombres metafóricos. ¿Cómo está hecha, cómo funciona, un alma magnánima, y cómo la pusilánime? ¿En qué consiste la textura de un alma cuyas manifestaciones habituales nos parecen ásperas o dulces?

La precisión en las calificaciones espaciales del ser íntimo llega a detalles sorprendentes; se habla de almas romas y esquinadas, de almas bajas, retorcidas, etc., etc. No es nada fantástico sostener que en un sentido real, y no como suele entenderse lo metafórico, es decir, como irreal, cada alma tiene una figura, un volumen, un perfil (por ejemplo, hay almas con protuberancias).

Hay, sin duda, almas bonitas y almas feas. Pero ¿cuál es la anatomía de un alma bonita? ¿Qué composición y modo de funcionar tiene un alma bonita de mujer? ¿Y el alma bella del hombre? Sabido es que toda una generación romántica, siguiendo a Schiller, vivió obsesionada por la idea de la *schöne Seele*, del alma bella. Es un hecho que la mujer siente a veces ante el alma de un hombre una impresión en lo esencial exactamente igual a la que siente un hombre ante una mujer físicamente bonita. Se encuentra sobrecogida, víctima del mismo «encanto», *charme* o como se le quiera llamar. ¿Por qué no se ha intentado definir en términos estrictos de psicología la consistencia del alma bonita masculina? Ello nos descubriría tal vez el secreto de lo que la mujer llama «hombre interesante».

* * *

(1) Véase *Las dos grandes metáforas*. (En este tomo.)

La psique masculina, en general, tiene una estructura menos solidaria y compacta que la femenina, o, dicho de otro modo, el hombre suele estar formado por varias provincias íntimas que apenas se comunican entre sí. Su vida política, por ejemplo, no tiene conexión alguna dentro de él mismo con su vida sentimental o profesional. El alma femenina está más reunida consigo mismo, y por eso, aunque en general su volumen es menor que el del alma varonil —de aquí la mayor rareza de la magnanimidad en la mujer y la mayor frecuencia de la pusilanimidad—, su sensibilidad es más profunda y vigorosa. La mujer está a la vez en todas las regiones de sí misma, y su modo de reaccionar es casi siempre total.

Esta diferente estructura explica la facilidad con que el hombre pierde el equilibrio interno. Es más: se habitúa de tal modo al desequilibrio, que acaba por sentir fruición en él y busca el riesgo, el peligro, y se lanza a la loca empresa. En la mujer hay una excesiva propensión a lo contrario: no sabe vivir en desequilibrio y sucumbe cuando lo padece.

Este que podíamos llamar «instinto de la conservación del equilibrio» es un maravilloso complemento a la inquietud varonil, y permite que en las horas de desesperación, de atropellamiento, el hombre encuentre en la mujer reposo como en una tierra firme. Pero ese instinto padece también aberraciones y, exagerándose a sí mismo, engendra formas patológicas. Lleva, por ejemplo, a la incapacidad de salir de sí mismo, anquilosa a la persona en lo que ya es y desde siempre fue. De aquí, por ejemplo, la falta de curiosidad vital en la mujer española, prototipo del irrompible equilibrio. Se dice que es curiosa. Pero esa su curiosidad no es la vital, sino todo lo contrario. El prurito de conocer los chismes que corren sobre las personas de la sociedad que uno ya conoce no lleva a nada vitalmente nuevo, no amplía nuestro horizonte con formas, modos y excitaciones de vida distintos del repertorio en que estábamos de antemano inscritos. Al contrario, es signo de que no queremos salir más allá de él, que estamos decididos a recluirnos en lo mismo y de siempre. No hay nada más curioso que el aldeano, precisamente porque está resuelto a no salir jamás de su aldea. La curiosidad de la portera sólo se ocupa de los vecinos de la casa. En rigor, no es curiosidad, porque no se busca más que saber en detalle lo que ya se sabe en general. Es nimiedad, miopía, que quiere decir óptica de ratón.

La otra curiosidad es la que incita a ensanchar el horizonte, a *abandonar* nuestro cómodo e inerte repertorio habitual, compuesto de hombres y mujeres que de sobra conocemos. No es ni primaria

ni exclusivamente intelectual, mero afán de ver otras cosas, sino en verdad vital, porque con ella intentamos situarnos enteros en otra vida, brincar con todo nuestro ser más allá de la línea anquilosada que constituía nuestro horizonte.

Esta sensibilidad para el «más allá» es, en efecto, un resorte de brinco que unos seres tienen y otros no. Supone dos cosas: una, fe en la vida al esperar que la porción ignorada de ella es mayor y mejor que la ya sabida; otra, fuerza creciente en la persona, porque el horizonte no se amplía nunca o casi nunca por sí mismo, sino que lo ensanchamos empujándolo con los codos de nuestra alma, que para ello necesita dilatarse, rebosar hoy su volumen de ayer.

Esta falta de radical curiosidad produce en la mujer española una especie de inercia vital y le proporciona una existencia sin intensidad. Por eso no exige a cada hora que venga lo más llena posible, no se esfuerza en dar a cada día su posible plenitud. De aquí esa falta de vibración que distingue la «vida social» española de todas las demás. Las gentes se reúnen sin curiosidad los unos por los otros, sin exigencias mutuas, sin propósitos dinámicos. Las horas pasan por delante de estos seres como naves vacías que nadie se atreve a fletar osadamente hacia rutas aventuradas.

* * *

Cuenta Carlyle que el duque de Orleáns, abuelo de *Felipe Igualdad*, era un maniático y no creía en la existencia de la muerte, ni podía tolerar que se la mentase en su presencia. Un día se le escapa a un secretario la frase «*Le feu roi d'Espagne...*» «*Feu roi, monsieur?*», interrumpe indignado. Y el secretario: «*Monseigneur, c'est un titre qu'ils prennent*».

1930.

SOCIALIZACIÓN DEL HOMBRE

Desde mediados del siglo último se advierte en Europa una progresiva publicación de la vida. En los últimos años ha avanzado vertiginosamente. La existencia privada, oculta o solitaria, cerrada al público, al gentío, a los demás, va siendo cada vez más difícil.

Este hecho toma, por lo pronto, caracteres corpóreos. El ruido de la calle. La calle se ha vuelto estentórea. Una de las franquías mínimas que antes gozaba el hombre era el silencio. El derecho a cierta dosis de silencio, anulado. La calle penetra en nuestro rincón privado, lo invade y anega de rumor público. El que quiera meditar, recogerse en sí, tiene que habituarse a hacerlo sumergido en el estruendo público, buzo en océano de ruidos colectivos. Materialmente no se deja al hombre estar solo, estar consigo. Quiera o no, tiene que estar con los demás. La gran vía y la plazuela rezuman su alboroto anónimo a través de los muros domésticos.

Todo lo que significaba acatamiento frente a la ilimitada publicidad mengua día por día. Sobre todo, el castillo de la familia. La vida de familia, minúscula sociedad hacia adentro y erizada contra la gran sociedad civil, queda reducida a un mínimo. Cuanto más delante va un país, menos es ya en él la familia. Por cierto que es curiosa la causa inmediata de su acelerada evaporación. Siempre se había reconocido que el corazón de la familia era el hogar; pero, como suele, el hombre había comenzado por dar de ello una interpretación romántica. El hogar es altar *(Hestía)* y es cocina. ¡Vaya por el altar! ¡El sagrado de la familia, de la paternidad, de los lares!... Pero ello es que tan pronto como empezó a ser difícil encontrar servidumbre doméstica, los lares, la paternidad, el altar familiar, comen-

zaron a volatilizarse. Se ha visto a la postre que el sostén de la familia no era el dios Lar ni el *pater familias*, sino simplemente el criado. Hasta el punto de que puede formularse el hecho casi con el rigor de una ley funcional, como las de la física: en cada país queda hoy de vida familiar tanto cuanto queda de servidumbre. En los Estados Unidos, donde es más difícil tener una criada que una jirafa, la vida familiar se ha contraido hasta la extrema abreviatura. Y con ella se ha reducido el tamaño de la casa. ¿Para qué, si no se puede estar en casa? Sin criados, es forzoso simplificar la existencia doméstica, y al simplificarla se ha hecho incómoda. El complicado rito semirreligioso de la condimentación —altar-cocina— ha tenido que minimizarse. El hombre se ha proyectado hacia lo público, arrojado del recinto doméstico. El puchero era el dios Lar (1).

Centrifugación de la familia. Diferencia entre el número de horas que antes se pasaba en casa y el que ahora se pasa. En aquellas horas largas y lentas de interior, el hombre fomentaba en sí la cristalización de una parte de sí mismo, privada, no pública, fácilmente antipública.

Un diagrama podría mostrar la evolución sufrida por el espesor de los muros desde la Edad Media hasta el día. En el siglo XIV, la casa es una fortaleza. Hoy, el edificio de pisos es una colmena; es ella misma una ciudad, y las paredes son tenues tabiques que apenas nos separan de la calle. Todavía en el siglo XVIII, las casas son espaciosas y profundas. El hombre vive en ellas la mayor porción de su jornada, en recatada y defendida soledad. La soledad, hora tras hora goteando sobre el alma, hace faena de forjador sobre ella. La soledad tiene algo de herrero trascendente que hace a nuestra persona compacta y la repuja. Bajo su tratamiento, el hombre consolida su destino individual y puede salir impunemente a la calle sin contaminarse por completo de lo público, mostrenco, endémico. En el aislamiento se produce de manera automática una criba y discrimi-

(1) No es sólo manera de decir. Entre los lugares que en la historia europea han representado la más densa vida de «interior», de familia, están los Países Bajos. Pues bien, allí se tenía una fe supersticiosa en la *cremaillère*, la magnífica marmita o caldera colgada en el hogar, uno de los productos más característicos de la metalurgia belga. «La santidad del hogar en la Edad Media —dice Michelet— no reside tanto en el fogón como en la *cremaillère* sobre él suspendida». En los asaltos guerreros, «cuando los soldados se desparraman para robar y arañar y no perdonan edad ni sexo, las mujeres, las muchachas y los niños se agarran a la caldera, esperando así escapar a su furor». (*Histoire de France*, tomo VIII, págs. 4 y 5, nota tercera.)

nación de nuestras ideas, afanes, fervores, y aprendemos los que son de verdad nuestros y los que son anónimos, ambientes, caídos sobre nosotros como la polvareda del camino.

No se sabe cuál será el término de este proceso. La historia de Europa ha sido hasta ahora una educación y fomento de la individualidad. Se había propuesto que la vida tomase cada vez con mayor intensidad la forma individual. Es decir, que al vivir, cada cual se sintiese único. Único en el goce, como en el deber y en el dolor. ¿Y no es ésta la verdad, la pura verdad trascendental sobre la vida humana? Magnífico o humilde, para el hombre, vivir es, en su raíz misma, haberse quedado solo —conciencia de unicidad, de exclusividad en el destino, que sólo él posee. No se vive en compañía. Cada cual tiene que vivir por sí su vida, apurarla con sus únicos labios, como una copa llena de lo dulce y lo agrio. A uno le *pasa* hallarse acompañado; pero el *pasarle* a uno no admite copartícipes.

Y, sin embargo, no puede dudarse de que hoy experimentamos un inesperado cambio de dirección. Desde hace dos generaciones, la vida del europeo tiende a desindividualizarse. Todo obliga al hombre a perder unicidad y a hacerse menos compacto. Como la casa se ha hecho porosa, así la persona y el aire público —las ideas, propósitos, gustos— van y vienen a nuestro través y cada cual empieza a sentir que acaso él es cualquier otro. ¿Es esto sólo una finta, un cambio transitorio, un paso atrás para dar un brinco más alto de individualización? No se sabe; pero es un hecho que a estas horas gran número de europeos sienten una lujuriosa fruición en dejar de ser individuos y disolverse en lo colectivo. Hay una delicia epidémica en sentirse masa, en no tener destino exclusivo. El hombre se socializa.

La cosa carece de novedad en la historia humana. Casi ha sido lo más frecuente. Lo raro fue lo inverso: el afán de ser individuo, intransferible, incanjeable, único. Lo que ahora acontece nos aclara la situación del hombre en los buenos tiempos de Grecia y de Roma. No se concedía a la persona libertad para vivir por sí y para sí. El Estado tenía derecho a la totalidad de su existencia. Cuando Cicerón sentía gana de retraerse en su villa tusculana y vacar al estudio de los libros griegos, necesitaba justificarse públicamente y hacerse perdonar aquella su momentánea secesión del cuerpo colectivo. El gran crimen que costó la vida a Sócrates fue su pretensión de poseer un *demonio* particular, privado; es decir, una inspiración individual.

La socialización del hombre es una faena pavorosa. Porque no se contenta con exigirme que lo mío sea para los demás —propósito

excelente que no me causa enojo alguno—, sino que me obliga a que lo de los demás sea mío. Por ejemplo: a que yo adopte las ideas y gustos de los demás, de todos. Prohibido todo aparte, toda propiedad privada, incluso esa de tener convicciones para uso exclusivo de cada uno.

La divinidad abstracta de «lo colectivo» vuelve a ejercer su tiranía y está ya causando estragos en toda Europa. La Prensa se cree con derecho a publicar nuestra vida privada, a juzgarla, a sentenciarla. El Poder público nos fuerza a dar cada día mayor cantidad de nuestra existencia a la sociedad. No se deja al hombre un rincón de retiro, de soledad consigo. Las masas protestan airadas contra cualquier reserva de nosotros que hagamos.

Probablemente, el origen de esta furia antiindividual está en que las masas se sienten allá en su fondo íntimo débiles y medrosas ante el destino. En una página agudísima y terrible hace notar Nietzsche cómo en las sociedades primitivas, débiles frente a las dificultades de la existencia, todo acto individual, propio, original, era un crimen, y el hombre que intentaba hacer su vida señera, un malhechor. Había que comportarse en todo conforme a uso común.

Ahora, por lo visto, vuelven muchos hombres a sentir nostalgia del rebaño. Se entregan con pasión a lo que en ellos había aún de ovejas. Quieren marchar por la vida bien juntos, en ruta colectiva, lana contra lana y la cabeza caída. Por eso, en muchos pueblos de Europa andan buscando un pastor y un mastín.

El odio al liberalismo no procede de otra fuente. Porque el liberalismo, antes que una cuestión de más o menos en política, es una idea radical sobre la vida: es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino.

Agosto 1930.

ÍNDICE

ÍNDICE

EL ESPECTADOR.—I
1916

Págs.

El ESPECTADOR.—III
1921

EL ESPECTADOR.—IV
1925

Págs.

INCITACIONES:

MORALEJAS:

TEMAS DE VIAJE:

ESTUDIOS FILOSÓFICOS:

AL MARGEN DE LOS DÍAS:

EL ESPECTADOR.—V
1926

NOTAS DE VAGO ESTÍO:

EL ESPECTADOR.—VIII
1934